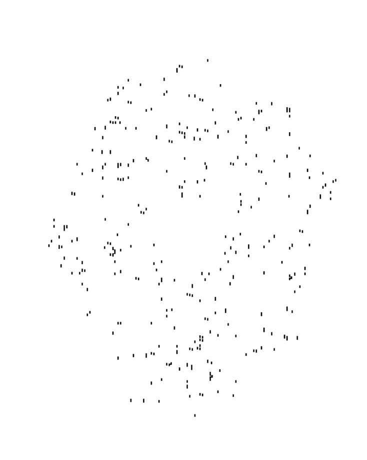
سماحة اية الله الشيخ محمد مهدي شمس الدين

الاجتهاد والتجديد

في الفقه الإسلامي





اهداءات ٢٠٠٢

السفير فتحي الجويلي

دمنهور

الاجتهاد والتجديد

في الفقه الإسلامي


بسم الله الرحمن الرحيم

سماحة آية الله
الشيخ محمد مهدي شمس الدين

الاجتهاد والتجديد

في الفقه الإسلامي



الطبعة الأولى

١٤١٩هـ - ١٩٩٩م



المركز الرئيسي للتوزيع (مركز مؤقت) بيروت مستديرة شاتيلا .قرب المعهد الفني الإسلامي
تلفون :(خليوي ٨٦٦٠٤٤)٦٣٢٤٨٨ (٠١) ص.ب ٢٤٧/٢٥ الغبيري

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الناشر

والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم وعلى آله الطيبين الطاهرين وصحبه الكرام المنتجبين اللذين اتبعوه باحسان إلى يوم الدين.

وبعد

لقد قدم لنا سماحة آية الله المحقق الشيخ محمد مهدي شمس الدين حفظه الله مجموعة من المؤلفات الفقهية تلبي حاجة ماسة، كان المسلمون بحاجة إليها في مباحث الاجتهاد والتقليد والاجتماع السياسي ومعالجة المشاكل التي تواجه المجتمع في هذا العصر.

وهذا الكتاب من ضمن هذا السياق فهو يبحث في مسألة التجديد والاجتهاد على ضوء ما يقدم لنا هذا العصر من تطورات على المستويات كافة من اقتصادية واجتماعية وسياسية.

والشيخ شمس الدين الذي عرفه العلماء والمفكرون بأن لديه الرؤيا المتكاملة التي تساير تطور العصر بما لا يناقض أسس التشريع الاسلامي وما جاء

في الكتاب والسنة وسيرة الأئمة الأطهار. كل ذلك يعرضه بالوجه الواضح والسهل الممتنع.

وهذا الكتاب الذي يحتوي على مجموعة من الأبحاث التي تتعلق بموضوع التجديد والاجتهاد، كان البعض منها قد طبع ضمن كتاب حمل اسم «التجديد في الفكر الاسلامي» ونحن إذ نعيد إصدار هذا الكتاب بحلة جديدة وعنوان جديد هو الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي والذي يحتوي على أضافات وأبحاث جديدة. لم تكن قد نشرت من قبل وقد حذفت ابحاث اخرى لانها نشرت ضمن كتب صدرت لسماحته سائلين المولى أن يحفظ سماحته من كل مكروه ويوفقه لخدمة الاسلام والمسلمين.

والله الموفق

المؤسسة الدولية للدراسات والنشر
بيروت ١٩٩٩

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

في الحقيقة ليس هذا الكتاب مؤلفاً بالمعنى الدقيق للتأليف، ذلك أنه مجموعة من المحاضرات والمقالات في مؤتمرات وندوات ومناسبات مختلفة رغب بعض من نقدر ونحترم أن يجمع شتاتها بين دفتين بشكل كتاب ومؤلف. وأقترح له عنوان «الاجتهاد والتجديد في الفقه الاسلامي».

ولن يخفى أن هذه الأبحاث والمقالات، بالتنسيق الذي جمعت فيه، منسجمة الفصول، ومترابطة في كل فصل، حتى كأنها حبات عقد واحد، كما لن يخفى اندراجها جميعاً تحت العنوان المقترح حتى كأنه سلك ينظم حبات هذا العقد. وربما شعر القارىء معي، أن من توفيق الله لجامع هذه الأبحاث، أن العنوان يسري في المعنون، في أفكاره ومضامينه، سريان الروح في الجسد وينساب انسياب النبع في النهر ليولد هذا الكتاب وينتج هذا المؤلف. يبقى أن نقف يسيراً مع العنوان المقترح وبالتحديد مع مفهوم التجديد ما هو التجديد؟ مفهومه، آليته؟

التجديد في التاريخ، في الفقه، في نظام القيم، هل هو حركة خارج الدليل أم داخله؟ هل هو عملية توفيقية بين المسلمات ومتطلبات الواقع المعاش تؤدي إلى بتر تلك المسلمات عن جذورها لإيهام تكيّفها مع الواقع، أم هو إعادة تأصيل وتجذير لتلك المسلمات بأفق أوسع، ونظرة أكثر عمقاً وأكثر شمولية،

تلحظ خصوصيات الظرف في ما يناسبه ذلك، وتلتزم الإطلاق في غير ذلك، من خلال ضوابط وموازين وأصول محددة يعاد على أساسها قراءة الدليل وتحليله وصياغته وترتيب آثاره وفرز العناوين وترتيبها واستخراج ما هو ثانوي، والتفريق بين المستجدات في كونها مصاديق للعنوان الأولي أو للعنوان الثانوي، وإخضاع المستجدات لنتائج البحث النظري؟

هل التجديد عملية علمية فكرية دائمة ومستجدة، أم موقف أخلاقي تفرضه تطورات المرحلة، أم موقف شخصي تقتضيه الأطماع والطموحات؟

هل التجديد هو استمرار متطور للتاريخ، وإبداع يستمد من الأصالة، أم انقطاع عن التاريخ، وخروج عليه، وتخلٍّ عن الجذور؟

هل التجديد حل مرحلي مقيد بوطأة الزمان والمكان، أم حركة رعاية دائبة للنتاج الإنساني بين البداية والغاية، تقتضي التصحيح والتصويب حيناً، والخلق والإبداع حيناً آخر؟

هل يمكننا أن نحاكم التشريع الإلهي كما نحاكم التشريع الإنساني، فنطلق للعقل الفردي أو للعقل العادي الحرية في صياغة الفكرة وصناعة القرار، أم لا بد من رعاية حدود وقيود تجعل تلك الحرية، مهما اتسعت آفاقها ومجالاتها، تستمد من عقل مطلق أعلى، ونبع أصفى وأنقى، يمنهج الفكر، ويثري المعرفة، ويوسع المدارك؟

هل التجديد في الدين والتاريخ الديني كالتجديد في تراكمات النتاج الإنساني البحت، يمتلك فيه الإنسان الحق في القفز على الالتزامات وحرق المراحل، ما دام هو فكره وتاريخه المنفصل عن الغيب، أم لا بد من إخضاعه لمعادلة متوازنة بين الزمني واللازمني، بين التاريخ والغيب، تحفظ للفكر الإنساني دوره في كونه امتداداً للحكمة الإلهية، وللتاريخ الإنساني موقعيته في كونه صلة بين حقائق التكوين والهدف من التكوين في حركة التطور الحضاري؟

هل التجديد حركة نظرية بحتة، لا تتحمّل مسؤولية التغيير العملي، لتترك الشخصية متأرجحة بين التمسك اللاواعي بالجذور وتلقي الطارىء بروح

الانفعال ومنهج التبرير، مما يؤدي إلى الوقوع في فخ الازدواجية المدمرة التي تدخل الأمة في التيه بين المنطلقات والأهداف، وآلية التطوير والموقع الحضاري، كما كان عليه الحال في معظم التمظهرات الفردية والمؤسساتية في المراحل السابقة من تاريخنا المعاصر، أم هو حركة ممرحلة تتحمل مسؤولية تحويل النظرية إلى إنجاز يصوغ الواقع على أسس تحفظ للشخصية توازنها ووحدتها، من خلال التمسك الواعي بالجذور، وتلقي الطارىء بروح الانتقاد، فتجعل من الفكر مؤسسة ثقافية تتغلغل في ثنايا الأمة لتولد تشكيلاتها، وتنتج مؤسساتها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والتعليمية التي تؤمن للأمة استمرارها التاريخي المنتظم، وتطورها المنسجم، وتفاعلها المميز في دوائر الصراع والمنافسة الحضارية؟

وقبل أن أختم هذه المقدمة لا يفوتني التنويه، بكل من ساهم في إنجاز هذا الكتاب، ونسق، ورتب بعض النقاط في بعض فصوله.

نسأل الله تعالى أن نكون قد وفقنا في هذه الأبحاث إلى الإجابة عملياً على الكثير من هذه الأسئلة كما أسأله تعالى أن يلهمني السداد وصواب المنهج.

محمد مهدي شمس الدين



بسم الله الرحمن الرحيم

نظرة عامة في الأصول

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا ونبينا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين، وبعد. . . فإن الله سبحانه وتعالى لم يترك البشر مهملين من دون أن ينصِّب لهم منهجاً يتبعونه في حياتهم تدركه عقولهم التي زودهم الله بها، ليتمكنوا على هدى الله في هذا المنهج من تحقيق مبدأ الخلافة في الأرض الذي نص عليه الله سبحانه وتعالى وليحققوا من جهة أخرى العبودية الكاملة لله التي تشكل الهدف الأعمق للخلق.

حيث إن الله سبحانه وتعالى بيّن أنه خلق الإنسان ليكون خليفة في الأرض من جهة، حيث قال عزَّ وجل: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ [سورة البقرة/ مدنية ـ ٢ الآية: ٣٠] ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ﴾ [سورة الأنعام/ مكيَّة ـ ٦/ الآية: ١٦٥]. وخلق جميع الكائنات العاقلة ذات الاختيار، الإنسان والجن، لأجل أن يعبدوه ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [سورة الذاريات/ مكيَّة ـ ٥١/ الآية: ٥٦].

إن الهدف من خلق الإنسان هو العبادة والهدف من (جعله في الأرض) الخلافة. فوجود الإنسان في الأرض هو وجود خلافتي يراد منه إعمارها. والهدف من خلق الإنسان العبادة، وهذان إنما يتحققان على هدى ما ينصبه الله سبحانه وتعالى من الدلائل التي تكمل إدراك العقول الفطري لمناهج السلوك في

هذه الحياة خلافةً في الأرض وعبادةً لله سبحانه وتعالى.

وقد أنزل الله على رسله الكرام في جميع عهود التاريخ هذه الرسالات التي تشرح للبشر مغزى حياتهم وتهديهم إلى مسالك هذه الحياة وفقاً لفطرة الله ولغاياته في الخلق والوجود، وختم الله هذه الرسالات بأكملها وأعلاها وأوسعها على لسان خاتم النبيين محمد (ص) وصحبه الذين اتبعوه بإحسان، وهذه الرسالة الخاتمة المباركة اشتملت على ثلاث أطر كبرى تتعلق بالسلوك البشري:

اشتملت على العقيدة التي تقوم عليها رؤية الإنسان للكون والحياة والإنسان ومركز الإنسان في الكون والحياة، واشتملت على الشريعة التي تحدِّد الأطر السلوكية لحياة الإنسان سواء في ذلك علاقته مع الله، العلاقة المباشرة مع الله والتعبير عنها في العبادة، أو من علاقته في الطبيعة ومع البشر الآخرين، (المجتمع وسائر الناس) وهذه ينطبق عليها عنوان المعاملات في وجه عام، والإطار الثالث هو الإطار الأخلاقي الذي يمثل الطموح نحو الكمال الأسمى الذي جعله الله هدفاً لحركة الإنسان في حياته، بحيث يتجاوز ما طلبه الله منه إلى ما ندبه الله إليه سواء في علاقته مع الله ـ وهذا يدخل فيه حقل العرفان والتصوف ـ أو في علاقته مع البشر، وهذا يدخل فيه حقل الإحسان سواء إلى البشر أو إلى سائر مظاهر الحياة الأخرى.

وهذه الشريعة ليست قوالب جامدة كما أنها ليست كلها أحكاماً نهائية. كما أنها ليست كلها أحكاماً محدودة بجيل من الأجيال وعصر من العصور ومحددة في مجال معين من مجالات حياة الإنسان، بل هي منهج عام لحياة البشر في جميع أبعادها على مدى تاريخ البشرية الآتي وعلى مدى عمر الدنيا.

ومن المعلوم أن مبدأ الخلافة في الأرض يجعل الإنسان في حالة تطور وتقلب من حال إلى حال، ومن طور إلى طور، وتتجدد تبعاً لذلك احتياجاته ومشاكله ووجوه علاقته مجتمعاً وفرداً وأسرة مع البشر الآخرين ومع الطبيعة.

من هنا فإن طبيعة الحياة تقتضي أن تكون هذه الشريعة المباركة معدة لتلبية هذه الحاجات ولتطويرها، وهذا يقتضي أن تكون الشريعة في حالة توالد

دائم، حيث إنها تتوالد توالداً ذاتياً تغني نفسها وتثري نفسها ويتضح هذا حين نعي أن الشريعة جاءتنا على لسان الرسول (ص) في الكتاب والسنة وكما نقلها وفسرها أئمة أهل البيت (سلام الله عليهم) بصيغتين:

الأولى: على شكل أحكام محددة وهذه تارة تكون أحكاماً ثابتة من قبيل العبادات المفروضة والمحرمات المنصوصة. وأخرى تكون أحكاماً نسبية مرحلية لحالات معينة من قبيل (سهم المؤلفة قلوبهم) ـ على بعض الآراء الفقهية ـ وغيره.

الثانية: على شكل قواعد عامة يستنبط منها الأحكام الجزئية وتطبق على الحالات الراهنة.

وهذه المهمة، مهمة تثوير الشريعة، ـ إذا صح التعبير ـ لتتوالد ومهمة التعامل مع حالة التوالد الذاتي في الشريعة تتم بواسطة البحث الفقهي المنهجي الذي وضع أسسه ومناهجه رسول الله وأهل بيته الكرام ومن ثم فقهاء الإسلام العظام.

إن الفقه هو العلم الذي يبحث فيه عن أحوال المكلف من حيث علاقته بالشريعة، في مجال علاقته بالله تعالى، وفي خاصة ذاته، وفي علاقته بالطبيعة. وفي علاقته بالبشر الآخرين، (المجتمع والأسرة والأفراد) وكونه بهذا الاعتبار يكون موضوعاً للأحكام الشرعية التكليفية والوضعية (الحرمة والوجوب والاستحباب والكراهية والإباحة والصحة والفساد).

تعريف الفقه:

والفقه في الاصطلاح الأصولي ـ الفقهي هو (العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية) والأحكام الفرعية تقابل الأصولية، وهي الأحكام التي لا تتعلق بالمكلف من حيث عمله في المجالات المذكورة. وهذه تشمل أصول الاعتقاد من قبيل الألوهية والوحدانية والنبوة وما إليها. وأصول الفقه من قبيل حجيّة الخبر الواحد. وحجيّة ظواهر الكتاب وغيرها.

وقد وضعوا لذلك أصولاً وقواعد ومناهج ويمكن أن يقال عنها إنها نواة أو أسس علم وأصول الفقه.

والفقهاء يستنبطون في علم الفقه وعملهم الفقهي أحكام أفعال الإنسان وعلاقاته بنفسه وبالناس والطبيعة. المستمدة من قواعد الشريعة ومن أصولها ومبادئها العامة بحسب تطور الحياة التي تولد الحاجات وتطرح الأسئلة عن صحة أو عدم صحة هذا السلوك أو ذاك السلوك.

هذا هو الفقه ولكن البحث الفقهي كما أشرنا ليس بحثاً عشوائياً بل يخضع لمناهج ولأصول في التعامل مع النص الشرعي سواء كان هذا النص وارداً في الكتاب أو السنة، فالقواعد التي تحدد منهج الاستنباط (هي علم أصول الفقه) وهذا العلم هو منهج الاستنباط الفقهي وهو علم المنهج ـ إذا صح التعبير ـ بالنسبة للأبحاث الفقهية.

ومن هنا فإن الفقهاء والأصوليين ـ بصرف النظر عن تحري الدقة الفلسفية في التعريف ـ عرّفوا علم الأصول على اختلاف أذواقهم ومشاربهم بأنه (علم يبحث فيه عن القواعد التي يقوم عليها استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية) أو (علم يبحث فيه عن القواعد التي تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الشرعي) وما إلى ذلك من التعابير التي تتصل بالمنهج وتبين أن علم الأصول هو علم المنهج.

والحقل البحثي في علم الأصول يختلف عن الحقل البحثي لعلم الفقه.

فالحقل البحثي لعلم الأصول هو (الحجة الشرعية) على الحكم الشرعي الإلهي، وهي الأدلة الكلية والقواعد العامة وبيان مستوى قيمة هذه الأدلة الاستنباطية وأهميتها بحسب التراتب.

أما الحقل البحثي للفقه. فإن الفقيه يتعامل مع الأدلة التشريعية المباشرة، مثلاً، الفقيه يتعامل مع هذا الخبر وهذه الرواية أو تلك بينما نجد أن عالم الأصول لا يتعامل مع الرواية بما هي رواية وإنما يبحث عن حجية السنّة، وعن أقسام السنة وعن التواتر ما هو، وعن الخبر المتواتر وخبر الواحد وحجيته؟

والفقيه يتعامل مع الحديث المعين على اعتبار أنه ظاهر في الدلالة على الأمر الفلاني، والأصولي لا يتعامل مع ظهور هذا الحديث أو ذاك وإنما يتعامل مع حجية الظواهر بذاتها وبصورة كليّة، والفقيه يتعامل مع دلالة الآية الفلانية على الحكم الفلاني بينما الأصولي لا يتعامل مع دلالة الآية المحددة ولكنه يتعامل مع ظواهر الكتاب أولاً وكيفية التعامل معها، الفقيه يتعامل مع هذا الخاص أو هذا العام بينما الأصولي لا يتعامل مع هذا الخاص بعينه أو مع هذا العام بعينه وإنما يتعامل مع العموم والخصوص فيرى هل حجية العام مطلقة؟ أو أنها خاضعة للبحث عن وجود خاص فإذا وجد خاص فما هي النسبة بينه وبين العام وكيف تتأثر دلالة العام بورود الخاص عليه وهكذا؟.

إذن الحقل البحثي مختلف بين الأصولي والفقيه.

ومما ذكرنا تظهر الأهمية الأساسية لعلم الأصول بالنسبة إلى علم الفقه، وبالنسبة إلى عملية الاستنباط والاجتهاد الفقهي بوجه عام، إذ إن علم الأصول يضبط عملية الاستنباط وفق مناهج محددة نابعة من طبيعة النص التشريعي في الكتاب والسنّة. أما من دون علم الأصول فإن عملية الاستنباط ستكون عملية عشوائية، وتفقد قيمتها التشريعية، وتخلق حالة فوضى مطلقة في فهم الشريعة، بل تؤسس للخروج عن الشريعة، لأنه إذا أراد المتفقهون وسائر المشتغلين بالكتاب والسنّة أن يخضعوا عملية استنباطهم لأمزجتهم الخاصة ومن دون التقيد بمنهج يقوم على قواعد محددة نابعة من نفس طبيعة التشريع، فإن الشريعة ستمحق وتحرّف.

وأعتقد أن موقف أئمة أهل البيت من مسألة القياس وعملية القياس وما إليها من إشكال (الرأي) كان موقفاً وضع حداً للاسترسال في المنهج (الذوقي الاستحساني) وزجر عن إخضاع الشريعة للذوق وإخضاعها للفهم الشخصي الذي لا يتقيد بالمناهج الموضوعية، حيث يؤدي ذلك إلى تأثر الشريعة بالأفهام الشخصية والأذواق الشخصية والأمزجة المختلفة.

ومن هنا كلمة الإمام الصادق سلام الله عليه المشهورة (إن السنَّة إذا قيست محق الدين) وسائل الشيعة/ ج ٢٧/ ص ٤١/ القضاء/ صفات القاضي/

باب ٦/ ح ١٠. وما روي عنه من قوله (إن أصحاب المقاييس طلبوا العلم بالمقاييس، فلم تزدهم المقاييس من الحق إلاّ بعداً) نفس المصدر/ ح ١٧. حيث إن ذلك يخرج الدين عن طبيعته الموحى بها وتجعله شأناً خاصاً وشأناً ذوقياً.

ومن هنا فإن قواعد علم أصول الفقه باعتباره علم منهج الاستنباط الفقهي - كمناهج البحث في سائر حقول المعرفة التي تتبع من طبيعة تكوين تلك العلوم، وعلم المنهج في الفقه أي علم الأصول هو مستنبط ومنتزع ومستخلص من طبيعة الشريعة الإسلامية ومصادر الشريعة الإسلامية في الكتاب والسنّة، وكل عنصر من عناصر علم الأصول لا يتصل بشكل طبيعي بعلم الشريعة ومصادر الشريعة فإنه إما أن يكون دخيلاً على علم الأصول أو تكون له أهمية جانبية أو ثانوية أو شكلية في علم الأصول.

هذه نقطة أساسية لبناء نظرتنا إلى علم الأصول عليها وهي أن كل منهج من مناهج العلوم يجب أن يستمد جوهره ومناخه وطبيعته من طبيعة ذلك العلم ومن قواعده وأصوله ولا يجوز أن يكون هناك منهج يختلف في طبيعته وفي تكوينه الداخلي عن حقل المعرفة التي يراد استخدامه فيه، فحقل المعرفة في الشريعة الإسلامية هو الذي ينتج أصوله الخاصة بها. ومن هنا موقفنا المبدئي من زج الأبحاث الفلسفية والمنطقية في علم أصول الفقه، وهذا ما ظهر بصورة جلية في المجال الفقهي للشيعة الإمامية، وقد ظهر ذلك في التطورات التي شهدها علم الأصول في العصور الأخيرة.

حيث إن زجّ هذه العلوم والأفكار الفلسفية والمنطقية والكلامية في علم أصول الفقه هو إدخال مادة غريبة لا تتناسب مع طبيعة الحقل المعرفي الذي يراد استخدام علم الأصول فيه، وكذلك في إدخال بعض الأبحاث المتعلقة بفلسفة اللغة العربية في علم الأصول، وبعض التدقيقات التي تتصل بعلم البلاغة والبيان مما إلى ذلك مما استحدث واستنبط أخيراً، فهي كلها أجنبية عن طبيعة الحقل المعرفي الذي يراد استخدام علم الأصول فيه.

الخلاصة التي نقررها بهذه المناسبة أن كل علم منهج يجب أن يكون

منسجماً مع طبيعة الحقل المعرفي الذي يجب أن يستخدم فيه وهذا ينطبق على علم الأصول بالنسبة لعلم الفقه كما ينطبق على أي منهج بالنسبة لأي حقل معرفي في مجال المعرفة الإنسانية.



بداية وضع علم الأصول

قبل الدخول في البحث عن بداية وضع علم الأصول نلاحظ أن (علم الأصول) حاجة (للاجتهاد) باعتبار الأصول منهجاً للبحث في علم الفقه، وقد نمت الحاجة إلى الاجتهاد في وقت متأخر عما نسميه (عصر النص) فإن (عصر النص) هو عصر النبوة والصحابة الأولين إلى بدايات النصف الثاني من القرن الأول الهجري ـ وهذه المرحلة شكلت عصر النص بالنسبة إلى جميع المسلمين، وبعد ذلك بدأ (عصر الاجتهاد) بالمعنى المنهجي خارج مدرسة أئمة أهل البيت، واستمر عصر النص عند أتباع أهل البيت (ع) إلى نهاية القرن الثالث الهجري، حيث بدأ يتكامل في هذا الخط (منهج الاجتهاد) وبدأ عندهم عصر الاجتهاد.

نلاحظ أن علم الأصول لم يوجد في شكل تلقائي وفي شكل جاهز مع تكوين علم الفقه أو بالأحرى مع نزول الشريعة، وهذا هو شأن كل منهج من مناهج المعرفة البشرية بالنسبة لجميع الحقول المعرفية، إذ لا يوجد في كل علم من العلوم منهج موضوع مسبقاً، فيتولد العلم من هذا المنهج في مجال المعرفة الإنسانية.

إن الإنسان يحيا ويتفاعل مع الطبيعة ومع المجتمع، ونتيجة لتفاعله تتوالد أسئلة تتعلق بالمجالات التي يتفاعل فيها، وتبقى هذه الأسئلة معلقة بانتظار أجوبتها. ويبحث لها الإنسان عن أجوبة وحلول، ويجد ضالته نتيجة للبحث، وتتراكم عنده مجموعة من الأجوبة بعضها صحيح وبعضها خطأ، وتخضع

للاختبار دائماً.

بعد أن تتجمع جملة من الأسئلة والقضايا وأجوبتها تتكون الحقول المعرفية، وحينئذٍ تظهر الحاجة لمنهج ينظم عملية البحث والنقد والفحص. لأجل فرز الخطأ عن الصواب، ولأجل تسهيل عملية البحث المعرفي.

إن وعي هذه الحاجة يؤدي إلى أن تتولد من طبيعة تلك الأسئلة والأجوبة رؤى ونقاط بحثية منهجية تتكامل بالتدريج إلى أن تكون المنهج، فنواة المنهج تنمو مع نمو الأجوبة على الأسئلة التي تتوالد في حقل المعرفة، وقد حدث هذا في جميع العلوم التي تبحث في الحقول المعرفية للوعي الإنساني ومناهجها، ومن ذلك ما تولد بالنسبة لعلم الفقه فقد بلّغ الرسول (ص) الشريعة المقدسة بعد أن أوحيت إليه بصيغة الكتاب الكريم وبصيغة السنّة المباركة طيلة حياته الشريفة نبياً وداعياً، وبلغت وفقاً لنمو المجتمع الإسلامي ونمو الأمة والوعي والحاجات ووضعت في سياقين:

الأول: سياق خاص أجاب على نقاط محددة طرأت على حياة المسلمين في حال تكونهم الأولي.

الثاني: صيغة قواعد عامة لحظ بها تكون الأمة وتطورها في المستقبل وتوسعها بالتوالد الذاتي، والانتشار التبشيري والدعوتي، وقد تفاعلت الأمة مع هذه القواعد وبنت عليها حياتها.

وبحسب مقصد ومهمة خلافة الإنسان على الأرض كانت هذه الأمة، كسائر الأمم، تتفاعل مع الحياة من خلال تفاعلها مع الطبيعة ومع المجتمعات الأخرى ومع نفسها، ففي التفاعل الذاتي والداخلي كانت تتولد أسئلة، وتولى أصحاب الرسول الكرام والذين تفقهوا عليهم الإجابة على هذه الأسئلة بما فهموه من الكتاب والسنة.

وكان أئمة أهل البيت صلوات الله وسلامه عليهم يواكبون هذا النمو في حقل الحياة وفي الحقل المعرفي فكانوا يقدمون الأجوبة على الأسئلة التي تطرأ على حياة الأمة، ويفسرون ما أجمله الكتاب والسنة، وما قدم بصيغة القواعد

والمبادىء العامة، وحينما اتسع هذا الحقل المعرفي بدأت الحاجة إلى تقعيد عملية الاستنباط واكتشاف الحكم الشرعي، وهكذا تولد علم الأصول من قواعد أولى نشأت من طبيعة علم الشريعة وعلم الفقه، وحيث إن اللغة العربية هي المادة التعبيرية الأساس التي وردت بها هذه الشريعة في الكتاب والسنَّة، كان من الطبيعي أن تنبثق أبحاث علم الأصول من علم الفقه في نطاق الأبحاث اللغوية التي تتناول دور الكلمة والجملة. والصيغة البيانية التي يبلّغ بها الحكم الشرعي والقاعدة الشرعية. فتكونت أبحاث علم الأصول تدريجياً حول أبحاث اللغة العربية خارج دائرة علم النحو والإعراب، ولم تتناول الجانب التنظيمي ـ إذا صح التعبير ـ للتعبير ـ وهي مهمة علم النحو ـ وإنما تركزت على الجانب البياني والدلالي للكلمة وللجملة وللهيئات التي تتكون منها الكلمة والجملة.

ولا ريب في أن أقدم الأعمال الأصولية ـ إذا صح التعبير ـ يتصل بالنبي (ص) الذي رويت عنه في السنّة بعض النصوص التي شكلت أساس بعض الأبحاث الأصولية، وهذا يؤكد ما أشرنا إليه من أن علم الأصول لم يولد بصورة كاملة، بل تخلّق طوراً بعد طور، حسب حاجة عملية الاستنباط إلى (المنهجة) والتنظيم البحثي.

فمما جاء عن النبي (ص) من المبادىء الأصولية في حالة تعارض الأدلة ما روي من قوله ﷺ «قد كثرت عليّ الكذبة وستكثر. فمن كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار. فإذا أتاكم الحديث فاعرضوه على كتاب الله وسنتي، فما وافق كتاب الله وسنتي فخذوا به. وما خالف كتاب الله وسنتي فلا تأخذوا به». (بحار الأنوار/ ج ٢/ ص ٢٢٥/ باب ٢٩ ح٢).

ومما جاء عنه (ص) في شأن الحكم في الشريعة بالرأي والقياس، أنه قال: «قال الله جلَّ جلاله: ما آمن بي من فسَّر برأيه كلامي، وما عرفني من شبَّهني بخلقي، وما على ديني من استعمل القياس في ديني». (أمالي الصدوق/ ص ١٥ـ ١٦/ المجلس الثاني).

ومما جاء عنه من المبادىء في باب الاحتياط في موارد الشبهة ما روي من قوله (ص) «أيها الناس حلالي حلال إلى يوم القيامة، وحرامي حرام إلى يوم

القيامة. إلا وقد بيّنهما الله عز وجل من الكتاب وبيّنتهما في سيرتي وسنّتي. وبينهما شبهات من الشيطان وبدع بعدي، من تركها صلح له أمر دينه وصلحت له مروته وعرضه. ومن تلبس بها ووقع فيها واتبعها كان كمن رعى غنمه قرب الحمى، ومن رعى ماشيته قرب الحمى نازعته نفسه أن يرعاها في الحمى، ألا وإن لكل ملك حمى، ألا وإن حمى الله محارمه فتوقّوا حمى الله ومحارمه». (بحار الأنوار ج ٢/ ص ٢٦٠/ باب ٣١/ ح ١٧).

إن أول أثر موثوق في هذا المجال هو كتاب هشام بن الحكم (ت ١٩٩ هـ) التلميذ الشهير للإمام الصادق وهو كتاب (الألفاظ ومباحثها) وهو في غالب الظن ليس كتاباً لغوياً أو نحوياً بل هو كتاب عن ما أشرنا إليه قبل قليل، ويتناول مباحث الدلالة.

هناك بعض المؤلفين من علماء الشيعة يشيرون إلى عناوين كتب لبعض المحدثين القدامى تحمل كلمة (أصول) من قبيل كتاب (أصول آل الرسول) أو (الأصول الأصيلة) أو (الفصول المهمة في أصول الأئمة) وما إلى ذلك.

ولكن الراجح أنه لا يمكن الاعتماد على هذه التسميات للجزم بأنها تتناول مباحث علم الأصول بالمعنى المصطلح الذي نفهمه، قد تكون تعني أصول علم الحديث وقد تعني أبحاثاً كلامية، ولا يمكن الجزم أن هذه التسميات تعني علم الأصول الفقهي بالمعنى الذي نتحدث عنه.

ونلاحظ أن عصر الإمام الصادق سلام الله عليه قد حفل بنمو سريع وبتقعيد كبير في المجال المعرفي وفي مجال الدراسات الفقهية، والظاهر أن الأبحاث الأصولية المنهجية قد وضعت في عهده استناداً إلى بعض المبادىء والقواعد التي وردت عن النبي (ص) وعن الإمامين الباقر والصادق وفي بعض ما روي عن الإمام الصادق (ع) ما يدل على أن (القواعد الأصولية) باعتبارها تمثل المنهج في عملية البحث الفقهي والاجتهاد وقد وضعت موضع التطبيق من قبيل ما روي عن الإمام الصادق (ع): (إنما علينا أن نلقي إليكم الأصول وعليكم أن تفرِّعوا) وما روي عن الإمام الرضا (ع): (علينا إلقاء الأصول

ص ٦١ ـ ٦٢/ القضاء/ أبواب صفات القاضي/ باب ٦/ ح ٥١ ـ و ٥٢. وما إلى ذلك.

إن ما تقدم ذكره يرجح أن تكون ولادة (علم الأصول) قد تحققت في القرن الأول الهجري وبدايات القرن الثاني الهجري.

لقد كان من أعظم اهتمامات أئمة أهل البيت (ع) وضع قواعد الاستنباط الفقهي وأصول الفقه وبيان المنهج الصحيح للاجتهاد، في مواجهة تيار الاجتهاد بالرأي الذي يخرج عن دائرة الكتاب والسنَّة.

وقد كانت إحدى أعظم المعارك الفكرية في هذا الشأن معركة إبطال القياس والرأي والاستحسان. وقد سجلت الأحاديث المروية في هذه القضية أبعاد هذه المعركة. فمن ذلك:

١ ـ ما روي عن الإمام الباقر (ع) «إن السنَّة لا تقاس، وكيف تقاس السنَّة والحائض تقضي الصلاة ولا تقضي الصيام» (محاسن البرقي: ٣٣٨/ح ٩٥).

٢ ـ ما روي عن الإمام الصادق (ع) أنه قال: «إن أصحاب المقاييس طلبوا العلم بالمقاييس فلم تزدهم المقاييس من العلم إلاّ بعداً وإن دين الله لا يصاب بالمقاييس» (أصول الكافي/ باب البدع والرأي والمقاييس/ح ٧).

٣ ـ وعن الإمام الباقر (ع) «من أفتى الناس برأيه فقد دان الله بما لا يعلم، ومن دان الله بما لا يعلم فقد ضاد الله حيث أحلَّ وحرَّم فيما لا يعلم» (المصدر السابق/ح ١٧) والروايات عن أئمة أهل البيت (ع) في هذا الشأن فوق حدِّ التواتر.

لقد حرص أئمة أهل البيت (ع) على إعطاء الأهمية والأولوية في عملية الاستنباط الفقهي للكتاب والسنة باعتبارهما المصدرين الوحيدين للشريعة. وقد وردت في ذلك روايات فوق حدِّ التواتر يجملها ما روي عن الإمام الصادق (ع) أنه قال: «ما من شي إلاّ وفيه كتاب أو سنَّة» (أصول الكافي/ج ١/ص ٥٩)، وما رواه سُماعة عن الإمام موسى بن جعفر (ع)، قال (قلت له: أكل شيء في كتاب وسنة نبيه (ص) أو تقولون فيه؟) قال: «بل كل شيء في كتاب الله وسنة

نبيه (ص)». (أصول الكافي / ج ١/ص ٦٢).

كما حرص الأئمة (ع) على بيان أصول (المنهج النقدي) في دراسة السنَّة لاعتمادها في استنباط الأحكام.

١ ـ مرجعية الكتاب والسنَّة في النقد (أخبار العرض).

وقد تقدم ذكر بعض الروايات في هذا الشأن. ونزيد عليه هنا بعض الروايات، فمن ذلك: عن الإمام الصادق (ع) قال: «قال رسول الله (ص) إنّ على كلّ حق حقيقة، وعلى كل صواب نوراً؛ فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه». أصول الكافي/ ج ١/ص: ٦٩.

وعنه (ع) رواية عبد الله بن أبي يعفور أنه قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومنهم من لا نثق به. قال: إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله (ص) وإلاّ فالذي جاءكم به أولى به». (المصدر السابق).

رواية أيوب بن الحرّ قال: سمعت أبا عبدالله (ع) يقول: «كلُّ شيء مردود إلى الكتاب والسنَّة، وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف». أصول الكافي/ج ١/ ص: ٦٩.

٢ ـ النسـخ:

فمما ورد من ذلك ما رواه محمد بن مسلم عن الإمام الصادق (ع)، قال: «قلت له: ما بال أقوام يروون عن فلان وفلان عن رسول الله (ص)، لا يتهمون بالكذب، فيجيء منكم خلافه؟ قال: إن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن». أصول الكافي/ج ١/ص: ٦٥.

التقيَّة (الظرف السياسـي):

ومما ورد في هذا الشأن رواية أبي عبيدة عن الإمام الباقر (ع) قال (قال

لي: يا زياد. ما تقول لو أفتينا رجلاً ممن يتولانا بشيء من التقيَّة؟ قال: قلت له أنت أعلم، جعلت فداك. قال: إن أخذ به فهو خير له وأعظم أجراً) قال: وفي رواية أخرى: (إن أخذ به أُجر، وإن تركه ـ والله ـ أثم) وسائل الشيعة: ٢٧/١٠٧/القضاء/ صفات القاضي/ الباب ٩/ح ٢.

٣ ـ تغيير موضوع الحكم بتطور المجتمع (عامل الزمن وتغيير أحوال المجتمع).

ومما ورد في هذا الشأن رواية المعلّى بن خنيس عن الإمام الصادق (ع)، قال: «قلت لأبي عبد الله (ع) إذا جاء حديث عن أولكم وحديث عن آخركم بأيهما نأخذ؟ فقال: خذوا به حتى يبلغكم عن الحي، فإن بلغكم عن الحي فخذوا بقوله». أصول الكافي/ج ١ ص: ٦٧.

وقال في حديث آخر جواباً على السؤال (خذ بالأحدث) نفس المصدر.

ورواية الحسين بن المختار عن الصادق (ع) قال: رأيتك لو حدثتك بحديث العام ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه، بأيهما كنت تأخذ؟ قال: قلت: كنت آخذ بالأخير، فقال لي: رحمك الله». (نفس المصدر).

٤ ـ العامل السياسي وسيطرة السلطة على الفقهاء (مخالفة العامة).

فما ورد في ذلك رواية عمر بن حنظلة التي أشهر أنها (مقبولة) وفيها «قلت: فإن كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال: ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنَّة وخالف العامة فيؤخذ به، ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنَّة ووافق العامة. قلت: جعلت فداك. أرأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنَّة ووجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً لهم. بأي الخبرين يؤخذ؟ قال: ما خالف العامة فقيه الرشاد. فقلت: جعلت فداك. فإن وافقهما الخبران جميعاً. قال: ينظر إلى ما هم إليه أميل، حكّامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر. قلت: فإن وافق حكامهم الخبرين جميعاً؟ قال: إذا كان ذلك فارجه حتى تلقى إمامك فإنَّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات». أصول الكافي/ج ١ /ص:

٦٧ ـ ٨/ وسائل الشيعة/ نفس الموضع / ص: ١٠٦ ـ ١٠٧/ح ١.

أمّا في سياق آخر فإننا نلاحظ أن أول مدوِّن منهجي لعلم الأصول هو الإمام محمد بن إدريس الشافعي وهو من فقهاء القرن الثاني الهجري وتوفي في عام ٢٠٤ هجري وقد روى مؤلف (مناقب الإمام الشافعي) ـ على ما ذكر الفخر الرازي ـ إن الفقهاء كانوا قبل الإمام الشافعي يتكلمون في مسائل أصول الفقه ويستدلون ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانون كلي مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة وفي كيفية معارضتها وترجيحاتها فاستنبط الشافعي علم أصول الفقه، ووضع للخلق قانوناً كلياً يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع).

نحن نميل إلى أن علم أصول الفقه بصورته البدائية ـ ولكن الشاملة والعامة ـ تعود إلى الإمام الشافعي ونواة علم أصول الفقه باعتباره علم منهج تعود إلى القواعد التي طوَّرها الإمام الصادق (ع) واستند فيها إلى ما روي عن النبي (ص) وعن الإمام الباقر (ع).

فعلم الأصول باعتباره مفردات وقواعد متفرقة يعود إلى الإمام الصادق.

إما باعتباره تدويناً ومنهجاً متكاملاً، فنميل إلى اعتباره إنجازاً للإمام الشافعي. والراجح أن عمله أنضج من العمل الذي أنتجه هشام بن الحكم، حيث إن الإمام الشافعي كان فقيهاً يضع ويطبق منهجاً يتصل بحقل المعرفة الذي تخصص فيه، بخلاف هشام بن الحكم الذي لم يكن فقيهاً، بل متكلماً وفيلسوفاً.

ومن هنا نلاحظ أن تدوين الأصول باعتباره منهجاً كان عند من سمّوا فيما بعد (أهل السنَّة) هو أسبق من التيار المنتمي إلى مدرسة أهل البيت والذي سمى أتباعه فيما بعد (الشيعة الإمامية).

مناهج (طرق) تدوين علم الأصول:

ذهب بعض الباحثين إلى القول بأن تدوين علم الأصول قد تمَّ ـ في مراحل مختلفة ـ وفق مناهج ثلاثة، هي:

أ ـ الأولى ـ اصطلح عليها باسم (طريقة المتكلمين).

ومنهج هذه الطريقة يقوم على تعريف المطالب لغوياً ومنطقياً وبعد ذلك بحث الأحكام الشرعية، وبعدها تأتي أبحاث الأدلة والدلالة، ثم أبحاث الاجتهاد والتقليد. فهي طريقة تضع أولاً القواعد الكلية ليطبقها الفقيه على الجزئيات.

وهذا المنهج لا ينتمي إلى مذهب فقهي معين. ويعتمد الاستدلال العقلي والمقارنات المنطقية ويورد المسائل الفقهية للتمثيل والتطبيق.

فهو علمٌ وجد بصورة مستقلة عن الفقه. ومن هنا يقال عن الشافعي أنه وضع أصوله قبل فقهه. ومن الكتب المشهورة في هذه الطريقة كتاب المستصفى للغزالي، والأحكام في أصول الأحكام لأبي الحسن الآمدي.

ويمكن تسمية هذه الطريقة بأنها طريقة الشافعية لدعوى أن الشافعي وضع كتابه على أساسها وهو أول مدوَّن فقهي مكتمل ومنظم.

ب ـ الثانية ـ طريقة الحنفية:

ومنهج هذه الطريقة تقوم على الانتقال من المسائل الجزئية إلى القواعد الكلية، فهم يستنبطون القاعدة من مجموعة المسائل.

إن مؤلفي هذه الطريقة يبدؤون بتعريف علم الأصول. ثم يبحثون في الأدلة الشرعية والخلاف فيها ثم أحوال المجتهد ووجوه الاجتهاد وأقسامه. ثم مباحث تعارض الأدلة والمرجحات. ثم مباحث الحكم وأقسامه.

فهذه الطريقة ذات منهج عملي تنبثق فيه القاعدة الأصولية في مفردات البحث الفقهي وبعد ذلك تبقى القاعدة في حالة تفاعل مع جزئيات المسائل الفقهية.

ومن الكتب المشهورة المدوَّنة على هذه الطريقة (تمهيد الفصول في الأصول) للسرخسي.

ج ـ الثالثة ـ الطريقة التكاملية:

ذهب بعض الباحثين إلى أن بعض الأصوليّين في القرن السابع الهجري جمع بين الطريقتين (الكلامية ـ الشافعية. والحنفية في طريقة ثالثة) يقوم منهجها على تنقيح وبلورة القواعد الأصولية والاستدلال عليها، ثم تطبيقها على الأحكام الشرعية الجزئية. ومن تطبيقات هذه الطريقة ـ في عهد متأخر ـ (مسلَّم الثبوت) وشرحه (فواتح الرحموت).

د ـ ملاحظة نقديَّة:

هذا ما ذكره بعض الباحثين. ونحن نرى أن هذه الدعوى غير دقيقة، فلم يوضع علم الأصول بصورة مسبقة ـ كما أشرنا ـ ولا معنى للقول بأن الشافعي وضع أصوله قبل فقهه، فغير الفقيه لا يمكن أن يضع أصول الفقه، ولا ريب أن عملية الاستنباط الفقهي سابقة على علم الأصول. كما أن دعوى أن علم الأصول بجميع قواعده قد انبثق من علم الفقه دعوى لا وجه لها، فقواعد الأصول المستمدة من اللغة العربية كانت مقعدة ومؤصَّلة في أبحاث النحّاة الكبار، وبعض القواعد العقلية كانت مؤصَّلة في علم الكلام. كما أن الطريقة الثالثة ليست طريقة مقابلة للطريقتين الأوليين، بل هي نتيجة لهما نعني أنها التطور الطبيعي لنمو المعرفة في هذا الحقل (حقل الاجتهاد والاستنباط الفقهي)، ولذا أطلقنا على هذه الطريقة اسم (الطريقة التكاملية). لقد ظهر هذا التطور واضحاً في نمو علم الأصول في المدارس الفقهية عند أهل السنَّة بصورة أكثر تحديداً ـ في المراحل ـ من ظهوره عند الشيعة الإمامية، لأن حركة الاجتهاد العامة في هذه المدارس أسبق في الظهور عند تلك المدارس منها عند الإمامية بسبب انتهاء (عصر النص) عند أهل السنة في مرحلة زمنية أبكر من انتهائه عند الإمامية.

على أي حال بعد الشافعي نمت مباحث علم الأصول عند جميع الفقهاء وعند جميع التيارات الفقهية وبدأ هذا العلم يعتني بالتجربة والأبحاث.

ونلاحظ أن أبحاث رسالة الشافعي الشهيرة تؤكد أن ما ذكرناه من أن علم الأصول في الأساس علم من علوم اللغة العربية وقد ولد في حضن اللغة العربية والأبحاث الأصولية الجانبية التي لا تتصل باللغة مباشرة تقوم على مقارنات بين حقول في الدلالة اللغوية، مثلاً الشافعي يتكلم في الرسالة عن حجيَّة القرآن وبيان القرآن. وتكلم عن السنة ونسبتها إلى القرآن. وتكلم عن الناسخ والمنسوخ. وحجية الخبر الواحد. والإجماع والاجتهاد. والاستحسان والقياس. وعن اختلاف الفقهاء. بأبحاث تتصل بطبيعة الحقل المعرفي. وبعد الشافعي بدأت تنمو في شكل متشعب ومتعدد الأبحاث الأصولية بين الفقهاء.

لقد انطلق البحث الأصولي عند فقهاء المذاهب أو فقهاء التيار الأشعري في صورة أوسع وأعمق مما انطلق فيه في مجال التيار المنتمي إلى أئمة أهل البيت والسبب في ذلك فيما يبدو لي أمران:

أولاً: إن جمهور الفقهاء المنتمين إلى التيار الأشعري كانوا يتعاملون مع مجتمع يطرح أسئلة كثيرة، لقد كانوا يتعاملون مع معظم المجتمع الإسلامي ومن شأن ذلك أن يولِّد لديهم أسئلة كثيرة ومتنوعة في شتى حقول الشريعة نتيجة لكون هؤلاء الفقهاء على انسجام عميق وواسع مع طبيعة السلطة السياسية الحاكمة، ومن هنا فإنهم كانوا يواجهون أسئلة أكثر وأعمق وأكثر تنوعاً من الأسئلة التي كان يواجهها المحدثون والفقهاء عند تيار أهل البيت.

ثانياً: إن وجود الأئمة المعصومين حتى القرن الثالث الهجري وانتشار الحديث المباشر من قبلهم جعل ما نسميه (عصر النص) وهو سابق على عصر الاجتهاد ـ كما ذكرنا سابقاً ـ أطول مدى منه عند تيار المذاهب الأخرى.

إن وجود عصر النص أخَّر نمو عملية الاجتهاد داخل خط أهل البيت، وبسبب ذلك تأخر تولد علم المنهج على الطريقة الخاصة بفقهاء أهل البيت.

وعلى كل حال فمنذ انتهاء عصر النصوص في تيار أهل البيت بدأ عصر

الاجتهاد بالمعنى المنهجي والعلمي المألوف عند الشيعة الإمامية، وبدأت الحاجة تكبر لتفصيل علم المنهج الذي هو علم الأصول، ومن ثم فإن الحاجة تدعو إلى الاستجابة، وبدأت الاستجابة حسب هذه الحاجة المتنوعة تتكون.

إن أول من فتح باب الاجتهاد في الفقه بطريقة منهجية هو الشيخ الجليل (الحسن بن علي بن أبي عقيل الحذّاء المشهور بـ (العماني) (أحد شيوخ الشيخ الجليل جعفر بن محمد بن جعفر بن موسى بن قولويه، أبو القاسم القمّي المتوفى سنة ٣٦٨ أو ٣٦٧ هـ) فإن أبي عقيل العماني هو أول فقهاء الشيعة الإمامية المنهجيين. قالوا عنه أنه أول من هذّب الفقه، واستعمل النظر، وفتق البحث عن الأصول والفروع من ابتداء الغيبة الكبرى. ووصف كتابه الفقهي (الممسك بحبل الرسول) بأنه كتاب حسن كبير. وعلى نهجه جرى الشيخ الجليل أبو علي محمد بن أحمد الكاتب الأسكاني المتوفى سنة ٣٨١ هـ وقد كان من مشايخ الشيخ المفيد ومعاصراً لابن أبي عقيل العماني الآنف الذكر. وكتاباه (تهذيب الشيعة) و (الأحمدي في الفقه المحمدي) اشتملا على الفروع الفقهية المبوبة بحسب الموضوعات.

ونلاحظ أن أول كتاب أصول متكامل وضعه الشيخ المفيد محمد بن النعمان المتوفى سنة ٤١٣ هجري وكتابه (التذكرة بأصول الفقه) والكتاب البارز الثاني في هذه المرحلة هو كتاب السيد المرتضى تلميذ الشيخ المفيد (الذريعة إلى أصول الشريعة) والسيد المرتضى توفي سنة ٤٣٦ ونلاحظ أن الفاصل بين كتاب منهجي متكامل عند الشيعة وبين كتاب منهجي متكامل عند السنة يبلغ قرنين تقريباً. لذا فإن السبب يعود إلى العاملين اللذين تقدم ذكرهما الأول المجتمعي السياسي والثاني متعلق بالمجال المعرفي الخاص.

على أي حال نلاحظ في كتاب الذريعة إلى أصول الشريعة وهو كتاب موجود بين أيدينا الآن بنصه الكامل أن الفكر الأصولي عند السيد المرتضى هو من الغنى والاتساع والشمولية بحيث يبعث على الاعتقاد بأنه لم يكن وليداً بل كانت هذه الأبحاث الموجودة في الذريعة أبحاثاً تقوم على حقل معرفي عميق وواسع في مجال البحث. مما يدل على أن المعرفة الأصولية عند الشيعة

موجودة بصورة أوسع وأعمق وبتاريخ أقدم من التاريخ الذي يعبِّر عنه كتاب الشيخ المفيد أي أنه يمكن أن نقول إن تكوّن المعرفة الأصولية وعلم المنهج عند الشيعة يعود إلى تاريخ أقدم من الشيخ المفيد بمسافة زمنية واسعة لأنه كما نرى هذا العلم من الذريعة هو من النمو بحيث لا يمكن اعتباره وليداً، ومن هنا يمكن أن نقول إن المسافة الزمنية بين تكامل هذا العلم عند الشيعة وبين تكامله عند السنة هي ليست واسعة بالمدى الذي يبدو من مقارنة وفاة الشيخ المفيد بوفاة الشافعي بحيث تبلغ قرنين من الزمان بل هي أقل من ذلك بكثير.

لقد أضاف الشيخ الطوسي إلى المكتبة الأصولية الشيعية الوليدة كتابه (عدة الأصول) وهو كتاب موجود ومتداول الآن وقد كان من كتب الدراسة في الحوزات العلمية.

وقد جمد البحث الأصولي في أوساط المسلمين الشيعة على مدى أكثر من ثلاثة قرون حيث لم يظهر مؤلف أصولي ناضج في هذه المرحلة إلى عهد العلامة الحلي (الحسن بن المطهر) في القرن الثامن الهجري، فالشيخ الطوسي توفي في العام ٤٦٠ هـ والعلامة الحلي توفي في أوائل النصف الأول من القرن الثامن الهجري، وقد ألّف بعض الكتب الأصولية (المبادىء والتهذيب والنهاية) التي لم تخرج كثيراً عن الخط العام الذي وضعه الشيخ الطوسي.

في نهاية القرن الثامن الهجري ألّف الشهيد الأول محمد بن مكي الذي استشهد سنة ٧٨٦ هجرية كتاب (الجامع في علم الأصول).

ويمكن أن يقال إن هذه الفترة هي الفترة العلمية التي سيطر فيها الفكر الأصولي للعلامة الحلي على الباحثين والفقهاء حيث لم يظهر أيضاً في هذه الفترة تجديد في الأفكار والقواعد والأبحاث الأصولية وسادت فترة جمود على الفكر الأصولي عند الفقهاء الشيعة امتدت إلى أوائل القرن الثاني عشر الهجري، فلم تظهر دراسات أصولية ذات شأن يذكر طيلة هذه السنين التي شهدت تطوراً مثيراً وخطيراً داخل الشيعة الإمامية على مستوى حركة الاجتهاد والدراسات الفقهية وهي ظهور (المدرسة الإخبارية) التي تعطي الأولوية للنص وترفض الاجتهاد من الأساس، وتركز على أن التقليد يكون للأئمة (ع).

اكتسح هذا المد الإخباري الساحة الشيعية بحيث سيطر في إيران وفي غير إيران أيضاً، ونبغ فيه أعلام كبار وساد هذا الفكر تقريباً إلى أن نَبَغَ الوحيد البهبهاني محمد باقر بن محمد أحمد المتوفى سنة ١٢٠٥ هـ الذي أعاد تركيز الاجتهاد على أساس منهج الاستنباط الفقهي وهو علم الأصول.

ومن بين تلامذته البارزين تأسست مدرسة أصولية في حياته وفي عهده نذكر منها أعلامها الكبار: أبو القاسم بن الحسن الجيلاني المعروف بـ (الميرزا القمي) المتوفى سنة ١٢٣١ هـ الذي كتب (قوانين الأصول) وهو كتاب عظيم الأهمية في عصره، محمد حسين بن محمد رحيم الأصفهاني المتوفى سنة ١٢٥٤ هجرية وكتابه (الفصول) (في علم الأصول) ومحمد تقي بن محمد رحيم وهو أخوه المتوفى سنة ١٢٤٨ هجرية والذي كتب (هداية المسترشدين) والسيد المجاهد محمد الطباطبائي المتوفى سنة ١٢٤٢ الذي ألّف (المفاتيح) والسيد إبراهيم القزويني المتوفى سنة ١٢٦٢ هجرية والذي ألّف (الضوابط الأصولية).

كانت مدرسة الوحيد البهبهاني وما أنتجته من فكر أصولي مبتكر تجمعت فيه خلاصة الأفكار التي سبقته في هذا العلم وأخضعتها لمنهج نقدي ناضج ومتطور وقد ولدت من هذه المدرسة مدرسة علم الأصول الحديثة التي وضع أركانها المحقق والفقيه الشيعي العظيم (الشيخ مرتضى الأنصاري) الذي يمثل كتابه (فرائد الأصول) زبدة هذه المدرسة، وهذا الفقيه العظيم أسس مدرسته التي تخرج منها جملة من أعاظم الباحثين والفقهاء الأصوليين والتي لا تزال تتوالد حتى الآن، وفي ضمن توالداتها نمت الرؤى والأفكار الحديثة المعاصرة في علم الأصول والتي منها كتاب الشيخ محمد رضا المظفر.

لقد أسس الشيخ الأنصاري لنظرات ومناهج جديدة في علم الأصول، وناقش المباني القديمة، ونما هذا الاتجاه النقدي في مدرسته ليتسع وينمو عند أعاظم تلاميذه كالشيخ المحقق الأخوند الخراساني الذي ظهر أثره في كتابه الشهير (كفاية الأصول) الذي كان وما يزال حتى الآن موضوعاً للدراسة في الحوزات الدينية.

وكانت بدايات النظر الفلسفي والكلامي والقضايا الفلسفية والكلامية قد بدأت تدخل في علم الأصول على عهد الوحيد البهبهاني، ومن ثم على عهد المجدد الأنصاري، ولكن هذه الظاهرة نمت في كتاب وأبحاث الأخوند الخراساني وتعاظمت في عهد طلابه وقد توفي الشيخ الأنصاري في سنة ١٢٨١ هجرية، وتوفي الشيخ الأخوند الخراساني في العشرين من شهر ذي الحجة ١٣٢٩ هجرية وقد تعمقت واتسعت الأبحاث الأصولية في أبحاث أعلام وتلامذة المدرسة التي بدأت بالوحيد البهبهاني وامتدت إلى عهد الشيخ الأنصاري.

ولكننا نلاحظ أن هذا النمو لم يكن صحياً ولم يرتبط بمنهج البحث الفقهي فكان توسعاً في العمق من غير أن يمتد أثره إلى منهج الاستنباط العقلي على امتداد الفقه في حياة الناس تبعاً لامتداد هذه الحياة في أبعاد جديدة فرضها توسع العلوم الوضعية وإنجازاتها، وكان هذا يقتضي تطوير علم الأصول ليتسع لتأصيل واستنباط قواعد جديدة للاستنباط تستجيب لحاجات جديدة لا بد أن يستنبط فقهاء المسلمين أحكامها من الشريعة ليقول الفقه الإسلامي كلمته فيها.

ونذكر على سبيل المثال ضرورة تأسيس (الفقه التنظيمي) لدراسة أشكال التنظيم في المجتمع السياسي والمدني التي تتناول جميع أنشطته في حياته السياسية والثقافية والمالية والاقتصادية والتجارية، (الفقه البيئي) الذي يعني بأحكام البيئة على المستويات الوطنية والإقليمية والدولية والكونية بعد وصول الإنسان إلى الفضاء الخارجي، كما لا بد من تطوير (الفقه السياسي) بما يستجيب للمسائل التي تطرحها الدولة الحديثة والمسائل التي أثارها تشكيل دولة الجمهورية الإسلامية الإيرانية، والمحاولات التي تجري في بلاد إسلامية أخرى. ولا بد من تأسيس (الفقه التجاري) بما يناسب أوضاع وصيغ وأساليب التجارة الحديثة في المجالات الوطنية والدولية، وهذا غير فقه الاقتصاد السياسي الذي بدأ الاهتمام به بحمد الله منذ سنوات وتوفرت عليه جهود مباركة لعلماء المسلمين كان أبرزها الأعمال الفقهية الرائدة لآية الله الشهيد السعيد السيد محمد باقر الصدر. ومما تدعو الحاجة إليه (فقه العلاقات الدولية) وغير ذلك.

مناهج الاستنباط (أصول الفقه) والمعاصرة:

لقد أنجز الفقهاء في العقود الأخيرة دراسات كثيرة وجيدة في المجالات التي فتحها تطور الحياة وتكوين المجتمعات الإنسانية، وتنوع علاقات البشر في مجالات السياسة والاقتصاد والتنظيم. فنجد أبحاثاً في الاقتصاد (أعمال البنوك، وفي التأمين. وفي الطب والصيدلة. وفي العلاقات الدولية. وفي التنظيم السياسي، وغير ذلك). ومما يتعلق بتفاعل الفقه مع تغيرات الحياة (قضية التخصص في الاجتهاد).

المجتهد المطلق الواحد والمجتهد التخصصي:

كما أن من القضايا التي يجب إيلاءها أهمية كبيرة، قضية فتح المجال أمام الاجتهاد التخصصي في مجال فقهي محدد ـ ينصرف إليه الفقيه بعد بلوغه مرتبة الاجتهاد العام في جميع أبواب الفقه.

والاجتهاد التخصصي يكون في غير أبواب العبادات، من أبواب الفقه الحياتي العملي في مجال علاقة الإنسان بالمجتمع والطبيعة.

إن تطور الحياة الإنسانية وتعقيدها، وتنوع وضخامة شبكة العلاقات التي تربط الإنسان الفرد والجماعة والمجتمع بالطبيعة والمجتمع والعالم، تثير مسائل كثيرة ومتنوعة لا يستطيع الفقيه الواحد أن يعالجها جميعاً بكفاءة عالية.

وهذا يقتضي تفرغ جماعات من الفقهاء بعد بلوغهم مرتبة الاجتهاد العام ـ للتخصص في مجالات خاصة (الاقتصاد، أو أحد حقوله. البيئة. التنظيم. الصناعة. الزراعة. الأسرة. الولايات السياسية والمجتمعية. التجارة المحلية والدولية. الجهاد. وغير ذلك).

افاق المستقبل في الاجتهاد:

إن البحث المقارن في أصول الفقه عند المدارس الفقهية سيؤدي إلى اكتشاف كل فريق مذهبي المرتكزات التي تقوم عليها هذه الأصول عند المذاهب الأخرى، وسيؤدي هذا إلى اكتشاف وحدة هذه المرتكزات أو اختلافها، وهذا سيؤدي إلى توحيد في مجالات كثيرة من مناهج الاجتهاد.

ومن أمثلة ذلك:

١ ـ دراسات مقارنة للسنة النبوية، وبحث (حجيّة) الصيغ التي رويت بها السنَّة عن النبي (ص).

٢ ـ دراسات مقارنة لدور (الرأي) في التشريع والاستنباط الفقهي، وضوابط (الرأي) الذي يصح الاحتجاج به على الحكم الشرعي (تدخل في ذلك جميع مناهج الرأي = القياس. الاستحسان. المصالح المرسلة. سد الذرائع العرف).

٣ ـ ومن أعظم مبادىء الاستنباط الفقهي التي ينبغي تأصيلها واكتشاف أبعادها مبدأ تأثير الزمان والظروف في تغيير الأحكام (العناوين الثانوية. العناوين الطارئة. معايير تغيير الموضوع).

منهج الدراسة الأصولية في الحوزات الدينية الشيعية:

لقد ساد في الحوزات الدينية الشيعية تدريس كتب في علم الأصول هي معالم أصول الدين لابن الشهيد، وكتاب القوانين، وبعد أن ظهر كتاباً (فرائد الأصول) و (كفاية الأصول) اعتمدا في الدراسات الأصولية.

لقد اعتمد كتاب (معالم أصول الدين) للمرحلة الابتدائية، وكتابا فرائد الأصول في الأصول العملية للأنصاري وكفاية الأصول للمحقق الأخوند الخراساني للمرحلة العالية (قبل التخصص) وسادت هذه الكتب في الدراسات

الدينية الأصولية.

في هذه المرحلة تحسست الحوزات العلمية وخصوصاً حوزة النجف الأشرف ما تعانيه مناهج التدريس والكتب المعتمدة في شتى العلوم الإسلامية من تخلف وتعقيد وتكاثرت الانتقادات الموجهة إلى مناهج التدريس سواء في ذلك ما يتعلق بالعلوم العربية أو المنطق أو الفلسفة أو علم الأصول، وطرحت أفكار نقدية تتناول الشكل والمضمون حيث إنه لوحظ أن الكتب المتداولة تتضمن أبحاثاً لا حاجة إليها ولا مبرر لصرف العمر في درسها، أو لا حاجة إلى أن تكون في شكلها التي دونت فيه موضوعاً للدراسة، حيث إنها تتعرض لأبحاث جانبية واستطرادية تستهلك وقتاً طويلاً من الطالب وليست ضرورية لنموه العلمي، أو من حيث الشكل الذي يتناول صيغة العبارة أو يتناول تبويب الأبحاث العلمية.

وكثر هذا النقد على الصيغة التي يدرَّس بها علم الأصول في الحوزات، في الكتب السائدة والمتداولة التي ذكرناها، وكان، أن نشأت قضية تحديث مناهج دراسة وكتب الدراسة وتوجهت الأنظار لوضع كتب بديلة تحل محل الكتب السائدة وتأخذ بالاعتبار الانتقادات التي أشرنا إليها في المضمون والشكل.

وقد ترافقت هذه النظرة مع نظرة أخرى تتناول تحديث الدراسة وأسلوب الدراسة وإدخال التنظيم الدراسي المتَّبع في الجامعات الحديثة إلى الدراسة الدينية في النجف الأشرف. وجعل الدراسة في نطاق كليات تكون لها مناهج مبرمجة وموزعة على سنوات محددة وتكون لها امتحانات.

وقد تجسدت هاتان النظرتان في النجف الأشرف في عملية رائدة قام ثلَّة من علماء النجف كان في مقدمتهم آية الله المجتهد المجدد الشيخ محمد رضا المظفر (رضوان الله عليه) الذي عمل على تأسيس (جمعية منتدى النشر) لتكون الإطار التنظيمي والمؤسسي للتعبير عن فكرة التحديث في الدراسات الدينية مضموناً ومنهجاً وكتباً دراسية.

لقد حوربت الفكرة وواجهت معارضة شديدة من بعض أوساط الحوزة العلمية، وقابلها بعض آخر بحذر وتحفظ، وتحمس لها بعض قليل.

ولكن الجمعية بقيادة الشيخ المظفر لم تتراجع عن مشروعها الكبير الذي تحقق بتأسيس كلية الفقه.

وفي إطار كلية الفقه ظهرت الكتب الدراسية الجديدة التي وضعها الشيخ المظفر نفسه، فكان كتاب (المنطق) وكان كتاب (الأصول) الذي كان ـ ولا يزال ـ نموذجاً رائداً في المضمون والصياغة والتبويب.

فقد ركّز الشيخ المظفر أبحاث الكتاب على الموضوعات الأصولية ذات الصلة بعملية الاستنباط التي تكون عند الطالب الأساس اللازم لأبحاث الدراسات الأصولية المعمقة المؤهلة للاجتهاد، وأهمل الشيخ المظفر بعض الأبحاث الدخيلة على الأصول والتي لا تساهم في تكوين الخبرة اللازمة لطالب الاجتهاد، واختصر بعضها الآخر على نحو يزوّد الطالب بفكرة عنها دون أن يستغرق في تفصيلاتها، كما أنه عني بذكر أسس بعض المسائل الأصولية التي كانت تذكر في الكتب القديمة من دون بيان الخلفية العلمية التي تستند إليها، كما نلاحظ في بحثه عن (التحسين والتقبيح). والحمد لله رب العالمين.

إن هذا الكتاب يمثل جهداً علمياً مباركاً نأمل من الله تعالى أن يوفق للمزيد منه، ولا شك أنه سيكون نافعاً لطلاب العلوم الدينية وأساتذتهم في دراساتهم الأصولية في هذه المرحلة وسيعينهم على زيادة معرفتهم بأبعاد المطالب الأصولية.

ولكننا نلاحظ على الكتاب ما نبّهنا له فضيلة الشيخ المؤلف، وهو أنه أسهب في تفصيل أبحاث شرحه على الكتاب. وتوسّع في إضافة أبحاث جانبية وقد أدّى ذلك إلى تضخُّم الشرح بما لا يتناسب مع الأصل ومع الفكرة التي بني عليها.

فقد اتَّبع المؤلف الفاضل في شرحه المنهج الموسوعي، فكان شرحه مخالفاً لمنهج الأصل في الاستغناء عن الزوائد غير اللازمة في هذه المرحلة

الدراسية. وإن كان قد ساهم في توضيح وتعميق المسائل التي شرحها.

إني إذ أبارك لقرة عيني فضيلة العلامة الشيخ محمود قانصو عمله العلمي. أسأل الله تعالى أن يزيده توفيقاً في الإنتاج العلمي في العلوم الإسلامية، وأن يبارك في عمله التبليغي في تعلم المسلمين وإرشادهم.

والحمد لله رب العالمين

الاجتهاد في الشريعة الإسلامية

١ ـ معنى الاجتهاد:

أ ـ الاجتهاد في اللغة:

الاجتهاد هو ـ كما قال ابن الأثير ـ بذل الوسع في طلب الأمر. وهو «افتعال» من الجهد والطاقة. والجهد ـ بالضم ـ: الوسع والطاقة. وبالفتح: المشقة.

ومقتضى معناه اللغوي أنه لا يكون إلا في تحصيل أمر مستلزم للكلفة والمشقة. تقول: اجتهد في حمل الحجر، ولا تقول: اجتهد في حمل الريشة.

وإذن، فمفهوم الاجتهاد لغة يتقوّم بأمرين:

١ ـ طلب الشيء والسعي إليه بوسائله، فلا يسمى اجتهاداً وضع اليد على أمر حاضر.

٢ ـ كون تحصيل الشيء المطلوب مستلزماً للمشقة بوجه من الوجوه، فلا يقال ذلك عن تحصيل السهل الميسور.

ب ـ الاجتهاد في الاصطلاح:

نلاحظ أن الأصوليين الذين حاولوا وضع تعريف للاجتهاد قد انطلقوا من المعنى اللغوي له، وهو استلزامه للمشقة، مع أخذ الظن في تعريفه.

فقد عرفه ابن الحاجب والعلامة الحلي بأنه «استفراغ الوسع في تحصيل

الظن بالحكم الشرعي». وقريب منه تعريف الآمدي. وتبعهم آخرون في هذا التعريف.

وقد واجهت هذه التعريفات التي اشتملت على الظن إشكال أن الظن ليس حجة شرعية، ليكون مستنداً للحكم الشرعي ومنشأ لاستنباطه.

وقد رد آخرون بأن المقصود من الظن في التعريف ليس الظن على إطلاقه من أي منشأ حصل، وإنما الظن الذي قام دليل قاطع على اعتباره من قبل الشارع. وبذلك يكون الدليل القاطع المذكور هو الحجة على الحكم الشرعي، وإن بصورة غير مباشرة.

ولكن لما كان من الضروري أن يتوفر للتعريف أكبر درجة من الدقة، فقد آثر آخرون أن يستبدلوا الظن بالعلم، فعرفوه بأنه «بذل الفقيه وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة» وما إلى ذلك.

ولكن هذا التعريف أيضاً خال عن الدقة المطلوبة، فإنه إن أريد من العلم العلم الوجداني فكثير من الأحكام لا يحصل العلم بها، وإن أريد منه التعبد فالمدار على دليل التعبد الذي جعل مستند الحكم المستنبط حجة يجوز الاستناد إليها شرعاً. هذا مضافاً إلى أن طلب العلم بالحكم الشرعي غير استنباطه.

وعرفه البعض بأنه «استفراغ الوسع في تحصيل الحجة على الحكم الشرعي».

وقد واجه هذا التعريف ـ والتعريفات السابقة ـ الإشكال بأن استفراغ الوسع يشمل من لم تكن لديه ملكة الاستنباط، والاجتهاد ملكة.

والملكة من مقولة الكيف، وهي قوة ذهنية مكتسبة، تحصل من معرفة علوم معينة، والتعمق فيها على نحو يكون لواجدها آراء فيها توصل إليها عن طريق المحاكمة الفكرية، وليس عن طريق التقليد.

وتفادياً لهذا الإشكال عرفه المحقق الأصفهاني بأنه «تحصيل الحجة على الحكم الشرعي عن ملكة».

وعرفه آخرون من المتأخرين بأنه «ملكة يقتدر بها على تحصيل الحجة على الحكم الشرعي».

والتعريف الأول يعتبر الملكة أساساً في الاجتهاد، ويكون الاجتهاد من مقولة الفعل. أما التعريف الثاني فيجعل الاجتهاد عبارة عن نفس الملكة، ويكون الاجتهاد من مقولة الكيف.

والحقيقة هي أن الاجتهاد بما هو موضوع للآثار الشرعية من وجوب عمل المجتهد برأيه، وجواز تقليده، وجواز توليه القضاء والأمور الحسبية وغير ذلك من مقولة الفعل. أي تحصيل العلم بالحكم الشرعي والوظيفة العملية، وليس مجرد الملكة وإن لم تنتقل إلى حيز الفعل. نعم لا بد من اعتبار الملكة في أساس هذا العمل الفقهي الاستنباطي.

والاجتهاد بهذا الاعتبار يكون مقابلاً للتقليد والاحتياط.

وأما الاجتهاد بما هو ملكة حرف، لم تنتقل إلى حيز الفعلية ولم تستعمل في استنباط الأحكام الشرعية بالفعل، فهو مجرد قابلية ذهنية مجردة ليست لها آثار شرعية تتجاوز صاحبها.

وليس الاجتهاد بهذا المعنى هو العمل الإسلامي الذي تفتقده على مستوى الأمة، ونشعر بالحاجة إليه، ونسعى إلى التماس السبل لإعادة فتح أبوابه لدى جميع المذاهب الإسلامية.

ولعله لهذا الاعتبار الذي بيناه عرفه أستاذنا المحقق الخوئي بأنه «تحصيل الحجة على الحكم الشرعي»، وهو يتضمن اعتبار الملكة في أساسه، لأن كون مستند الحكم حجة للفقيه يقتضي كونه واجداً للملكة.

والبحث في مسألة الاجتهاد من الأبحاث المشتركة بين علم أصول الفقه وبين علم الفقه.

هذه خلاصة القول في معنى الاجتهاد عند الشيعة الإمامية الاثني عشرية «الجعفرية».

ومجال الاجتهاد عندهم هو الأدلة الأربعة:

الكتاب، والسنة، والإجماع، ودليل العقل. وسيأتي بيان ذلك في فقرة مستقلة.

٢ ـ مقدمات الاجتهاد:

لا يحصل الاجتهاد إلا بمعرفة العلوم التي تتصل بعملية الاستنباط، فلا يكفي مجرد القدرة على فهم الحديث أو الآية لصحة دعوى الاجتهاد، وما أكثر أصحاب الدعاوى من هذا القبيل في أيامنا.

وهذه العلوم التي تتصل بعملية الاستنباط وهي:

١ ـ علوم اللغة العربية:

لا بد أن تكون لدى طالب الاجتهاد خبرة مناسبة بمسائل النحو والصرف بنحو يؤهله لمعرفة حركات الإعراب، واختلاف معنى اللفظ باختلافها.

ويتصل بهذا ضرورة معرفة بالهيئات والصيغ التعبيرية الدالة على العموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، والمفاهيم. وأن يتمتع بالقدرة على معرفة ما يجهله من ذلك في مصادره من معاجم اللغة، ولغة الحديث، ولغة الكتاب الكريم وتفسيره.

٢ ـ الخبرة الأدبية:

لا بد أن تكون لدى طالب الاجتهاد معرفة كافية بالبلاغة العربية، وأساليب العرب في التعبير الفصيح البليغ. وهذا لا يتأتى بمجرد دراسة كتب البلاغة القديم منها والحديث، وإنما يتأتى ـ إلى جانب ذلك ـ بقراءة ودراسة النصوص النماذج في الفكر العربي الإسلامي بوجه خاص.

٣ ـ المعرفة التاريخية:

يحتاج طالب الاجتهاد إلى المعرفة التاريخية العامة بنشوء الإسلام وسيرة

الرسول(ص). كما يحتاج إلى معرفة الملابسات التي أحاطت بصدور النص التشريعي في الكتاب والسنة، وخاصة ما يتعلق منها بأسباب النزول. لا لأننا نذهب إلى أن المورد يخصص الموارد ويمنع من تعميمه إذا كان عاماً، فلا شك في أن السبب والمورد لا يخصص الوارد ولا يقيده، وإنما لأن الإحاطة بالملابسة تزيد من القدرة على فهم النص ومعرفة أبعاده، وتعطيه في ذهن الفقيه حيوية الواقع الموضوعي.

٤ ـ أن يكون عالماً بأصول الفقه:

على طالب الاجتهاد أن يكون عالماً بأصول الفقه بحيث يكون صاحب رأي في مسائل هذا العلم، ما يتصل منها بحجية الظواهر، وخبر الواحد، وأحكام العام والخاص والمطلق والمقيد، وقواعد التعارض والتزاحم، والأصول العملية ، وغير ذلك من أمهات مسائله التي يتوقف عليها الاستنباط.

ولا يكفي التقليد في علم أصول الفقه، بل لا بد من الاجتهاد في مسائله لتحصيل درجة الاجتهاد في الفقه، وإلا فالمقلد في الأصول مقلد في الأحكام.

٥ ـ علم الرجال:

حاجة طالب الاجتهاد إلى علم الرجال موقوفة على المبنى في أحد التفصيلات في مسألة حجية خبر الواحد، وهو أن عمل المشهور من الفقهاء بالخبر الضعيف من حيث السند هل يكون جابراً لضعفه أم لا؟

فإذا بنينا على أن عمل مشهور الفقهاء بالخبر الضعيف يجبر ضعفه، ويكون بمثابة التوثيق له من حيث الصدور، ويوجب الاطمئنان بصدوره عن المعصوم (ع)، فلا حاجة ـ بناء على هذا ـ إلى علم الرجال لطالب الاجتهاد، لأنه يستطيع الاعتماد في عمله الفقهي على ما عمل به مشهور الفقهاء من الأحاديث من حيث توثيق السند. وتبقى مسألة دلالة الحديث فلا شك في أن فهم الفقهاء من عمل بالخبر المذكور ليس حجة، ولا يجوز له تقليدهم في فهمهم، فعليه أن يعتمد في الدلالة على فهمه الخاص.

وأما إذا بنينا على أن عمل الأصحاب والمشايخ على طبق رواية ضعيفة السند لا يجبر سندها الضعيف، لأن أدلة حجية خبر الواحد إنما دلت على اعتبار الخبر الموثوق الصدور عن المعصوم (ع)، وعمل المشهور لا يوجب الوثوق بصدور الخبر الضعيف ـ وهذا ما ذهب إليه أستاذنا المحقق الخوئي ـ فإنه بناء على هذا يكون علم الرجال من العلوم الضرورية لطالب الاجتهاد، إذ به يتمكن من تمييز الحجز في السنة المروية عن غيرها.

ولا بد له من معرفة أحوال الرواة، وتمييز الثقة فيهم عن غيره، ومعرفة مراتبهم في الوثائق في سلسلة السند.

٦ ـ هل المنطق والفلسفة من مقدمات الاجتهاد؟

هل يحتاج طالب الاجتهاد إلى المنطق والفلسفة؟ جرت عادة كثير من الباحثين على ذكر المنطق في جملة العلوم التي يتوقف تحصيل الاجتهاد على معرفتها بدعوى أن معرفة سلامة الدليل والاحتجاج الصحيح موقوفان على معرفة قواعد علم المنطق. وزاد بعضهم ضرورة معرفة المسائل الفلسفية لأن الاستنباط من القواعد المبنية على مسلمات عقلية يحتاج إلى المعرفة الفلسفية إضافة إلى علم المنطق، وذلك كما في موارد الاحتياط العقلي، ودفع الضرر، وما إلى ذلك.

وذهب أستاذنا المحقق الخوئي إلى خلاف ذلك، فهو يرى أن «علم المنطق لا توقف للاجتهاد عليه أصلاً، لأن المهم في المنطق إنما بيان ما له دخالة في الاستنتاج من الآتية والاشكال كاعتبار كلية الكبرى وكون الصغرى موجبة في الشكل الأول. مع أن الشروط التي لها دخل في الاستنتاج مما يعرفه كل عاقل حتى الصبيان، لأنك إذا عرضت على أي عاقل قولك: هذا حيوان. وبعض الحيوان مؤذ، لم يتردد في أنه لا ينتج: أن هذا الحيوان مؤذ، وعلى الجملة: المنطق إنما يحتوي على اصطلاحات علمية لا تمسها حاجة المجتهد بوجه، إذ ليس العلم به مما له دخل في الاجتهاد، بعد معرفة الأمور التي لها دخل في الاستنتاج بالطبع.

«والذي يوقفك على هذا ملاحظة أحوال الرواة وأصحاب الأئمة(ع) لأنهم

كانوا يستنبطون الأحكام الشرعية من الكتاب والسنة من غير أن يتعلموا علم المنطق، ويطلعوا على مصطلحاته الحديثة».

والحق ما ذهب إليه المحقق الخوئي، فلا توجد حاجة جوهرية ماسة إلى المنطق والفلسفة في عملية الاستنباط الفقهي، كما هي الحاجة إلى اللغة العربية وعلومها، أو تفسير القرآن مثلاً، لأن المدار على الكتاب والسنة، والعلم بها لا يتوقف على معرفة المنطق والفلسفة. والمقومات العقلية التي تبتني عليها بعض القواعد من الأمور المسلمة الواضحة فلا تحتاج إلى معرفة منطقية وفلسفية بالمعنى الذي ذكره. نعم قد تأثرت لغة البحث والاستدلال خاصة عند الأصوليين في العصور الأخيرة بهذا النوع من الخبرات الثقافية، فأدخلوا مصطلحات وأساليب في البحث الأصولي والفقهي تقتضي لفهمها على وجه صحيح خبرة طالب الاجتهاد بها واطلاعه عليها.

٣ ـ أقسام الاجتهاد:

الإطلاق والتجزي في الاجتهاد:

للاجتهاد تقسيمات. وما له منها أثر في البحث عن الاجتهاد وفي الحياة الإسلامية المعاصرة هو تقسيمه إلى الإطلاق والتجزي المجتهد إلى المطلق والمتجزي.

والمجتهد المطلق هو الفقيه الذي يتمكن من استنباط جميع الأحكام، وقد استنبط بالفعل جملة من الأحكام من الحجة المعتبرة شرعاً.

والمجتهد المتجزي هو الذي استنبط بعض الأحكام من الحجة المعتبرة شرعاً، ولا يمكن من استنباط جميع الأحكام من هذه الحجة.

وقد اختلف الرأي بين الأصوليين. فمنهم من ذهب إلى عدم إمكان وقوع الاجتهاد المطلق. وفي مقابل ذلك من ذهب إلى عدم إمكان وقوع التجزي في الاجتهاد.

دليل القائل بعدم إمكان الاجتهاد المطلق:

عرف صاحب الفصول المجتهد بأنه «من كان له ملكة تحصيل الظن بجملة يعتد بها من الأحكام» وقال: «وإنما لم نعتبر الظن بالكل لتعذره عادة، فإن الأدلة قد تتعارض، ولتردد كثير من المجتهدين في جملة من الأحكام».

والحق أن حصول الاجتهاد المطلق لفقيه، بمعنى قدرته على استنباط جميع الأحكام أمر ممكن. وغير الممكن هو استنباط جميع الأحكام فعلاً، ولكن استنباط جميع الأحكام فعلاً ليس شرطاً في حصول الاجتهاد المطلق للفقيه.

وقد أجاب المحقق الخراساني في كفاية الأصول على كلام صاحب الفصول بأن تردد الفقهاء في بعض المسائل إنما هو بالنسبة إلى الحكم الواقعي في تلك المسائل، وأما بالنسبة إلى الحكم الفعلي والوظيفة العملية فلا تردد لديهم.

فالحق أن الاجتهاد والمطلق ممكن وواقع.

دليل القائل بعدم إمكان التجزي في الاجتهاد:

وفي مقابل القائل بعدم إمكان الاجتهاد المطلق من ذهب إلى عدم إمكان وقوع التجزي في الاجتهاد من علماء الشيعة والسنة. وقد استدل هؤلاء على هذا القول بدليلين:

الدليل الأول: أن الاجتهاد ملكة. وإذا أمكن التجزي في الاجتهاد لزم منه إمكان التجزي في الملكة، وهو محال، لأن الملكة أمر بسيط من مقولة الكيف، وهو غير قابل للتجزئة.

والجواب عليه: أن التجزي في الاجتهاد لا يلزم منه التجزي في الملكة، لأنه ليس المقصود أن يحصل للمتجزي في الاجتهاد جزء من ملكة الاجتهاد، فمن المسلم به أنها غير قابلة للتجزئة ولكنها قابلة للضعف والشدة قطعاً، ولها مراتب منها القوي جداً ومنها الضعيف جداً، وما بينهما. فالمقصود من التجزي

أن يكون للتجزي ملكة ضعيفة استنباط بعض الأحكام لسهولة مداركها، أو قوة الملكة لديه في مقدمات تحصيل حججها.

الدليل الثاني: أن الاجتهاد في مسألة يلزمه النظر في جميع أدلة الفقه، لاحتمال وجود دليل يتعلق بها في أي باب من أبوابه، والتمكن من ذلك مجتهد مطلق، وغير التمكن منه غير مجتهد على الإطلاق.

والجواب عليه: أولاً ـ أن استنباط الحكم في قضية لا يلزمه النظر في جميع الأدلة الفقهية، وإنما يلزمه النظر في جميع ما يتعلق بالمسألة المبحوث عنها، وهذا الأمر يعرفه كل فقيه يمارس الاستنباط، وثانياً: لو سلمنا هذه الدعوى، فإن النظر في أدلة جميع المسائل للفحص عن دليل المسألة المبحوث عنها لا يستلزم النظر في دلالة جميع تلك الأدلة وتأسيس مبان فيها.

فالحق أن التجزي ممكن وواقع. وهو عبارة عن ملكة ضعيفة، أو قوية في بعض المسائل ضعيفة في أكثرها، كما يحصل كثيراً في معادلين الملكة.

وقد ذهب المحقق الخراساني في كفاية الأصول إلى أن التجزي في الاجتهاد ليس ممكناً فقط، وإنما هو ضروري الحصول، قال: «يستحيل حصول اجتهاد مطلق عادة، غير مسبوق بالتجزي للزوم الطفرة» وهذا كلام وجيه.

٤ ـ أحكام المجتهد:

أحكام المجتهد المطلق:

الأولى: المجتهد المطلق بالقوة والملكة، ولم يستنبط شيئاً من الأحكام بالفعل، أو استنبط شيئاً يسيراً جداً.

الثانية: المجتهد المطلق بالفعل الذي استنبط مقداراً معتداً به من الأحكام. وأحكام المجتهد المطلق التي ينبغي البحث عنها ثلاثة:

١ ـ حكم تقليد الغير له.

٢ ـ حكم تقليده لغيره.

٣ ـ حكم توليه منصب القضاء وقيامه بالأمور الحسبية.

المسألة الأولى:

لا شك ولا ريب في عدم جواز تقليد المجتهد المطلق بالفعل لغيره. وأما المجتهد بالقوة فالمعروف بين فقهاء الشيعة عدم جواز تقليده لغيره، وإلى هذا ذهب جملة من فقهاء بقية المذاهب، ونسب إلى السيد صاحب المناهل القول بجواز تقليد هذا المجتهد بالقوة لغيره من المجتهدين بالفعل.

والدليل على عدم جواز تقليد واجد الملكة لغيره هو الظرف إطلاقات جواز التقليد عمن له ملكة الاجتهاد، واختصاصها بمن لا يتمكن من تحصيل العلم بالأحكام ـ كما قال الشيخ الأنصاري رحمه الله ـ.

ولا يصدق عليه أنه جاهل ليجيب عليه الرجوع إلى العالم، لأنه بتحصيله لملكة الاجتهاد قد غدا عالماً إجمالاً بالأحكام، وتنجزت عليه بذلك، ولا يمكنه تحصيل الجزم بالامتثال عن طريق الرجوع إلى رأي الغير، فيتعين عليه العمل برأي نفسه.

المسألة الثانية:

مقتضى الأدلة اختصاص من جواز تقليد الجاهل للعالم بالمجتهد بالفعل مع توفر بقية شرائط التقليد فيه.

ولا يجوز تقليد المجتهد بالقوة فقط، لأنه جاهل بالفعل. لأن أدلة جواز التقليد خصته بعنوان العالم والفقيه وما إلى ذلك. وهذه العناوين لا تنطبق على واجد الملكة الذي لم يستنبط شيئاً، لأنه لا يصدق عليه في هذه الحالة أنه عالم وفقيه.

المسألة الثالثة:

منصب القضاء بين الناس معروف.

وأما الأمور الحسبية فهي موارد حاجة الناس التي يتوقف جواز التصرف فيها على إذن الولي القهري أو المنصوب من قبل الشارع. ويؤدي عدم التصرف فيها إلى حصول الضرر أو الحرج لمن تعلقت مصالحهم بها أو لعامة الناس. ومن مصاديقها حفظ مال الغائب، والقاصر واليتيم في حالة عدم وجود الولي. والتصرف في المال المجهول مالكه، والأوقاف التي لا ولي لها. وما يشبه ذلك.

وتسميتها بالحسبية من جهة أن عدم وجود الولي القهري أو الجعلي يقتضي من الغير القيام بها حسبة وتقرباً إلى الله تعالى.

وقد وردت النصوص بلزوم القيام بها كما قام الإجماع على ذلك، وهو ما تقضي به ضرورة الشرع والعقل.

ولا شك في أن منصب القضاء من مناصب المجتهد المطلق بالفعل بشروطه المعتبرة، وكذلك الولاية على الأمور الحسبية.

وأما المجتهد بالقوة فلا يجوز له تولي القضاء كما لا ولاية له على الأمور الحسبية، لأن الأدلة خاصة بمن يصدق عليه عنوان العالم والفقيه، ولا تصدق هذه العناوين على المجتهد بالقوة. فيرجع الأمر في هذه المسألة إلى الأصل العام في الشريعة وهو عدم ولاية أحد على أحد، وعدم إلزام فعل وقول أحد لأحد إلا ما خرج بالدليل المعتبر شرعاً، والدليل ـ كما رأينا ـ لا يشمل المجتهد بالقوة هنا.

أحكام المجتهد المتجزي:

المسائل التي تدور حول أحكام المجتهد المتجزي هي نفس المسائل التي بحثناها بالنسبة إلى المجتهد المطلق بقسميه، وهي:

١ ـ حكم تقليده لغيره فيما استنبطه من الأحكام.

٢ ـ حكم تقليد الغير له فيما استنبطه من الأحكام.

٣ ـ حكم توليه منصب القضاء وولايته على الأمور الحسبية.

المسألة الأولى: حكم تقليده لغيره

الرأي الراجح في هذه المسألة هو عدم جواز تقليد المتجزي لغيره فيما اجتهد فيه. ووجوب عمله برأيه في هذه الموارد، لأنه عالم بما استنبطه من الأحكام، ولذا فإن أدلة جواز التقليد لا تشمله، ورجوعه لغيره قد يكون من رجوع العالم إلى الجاهل حسب اجتهاده، لأنه يخالف الغير في الاجتهاد.

وقد صرح ابن الهمام الحنفي بالاتفاق على أن المجتهد بعد اجتهاده في حكم ممنوع من التقليد فيه اتفاقاً.

والأمر في المجتهد المتجزي من هذه الجهة أوضح من المجتهد بالقوة والملكة، لأن المتجزي مجتهد بالفعل في المسائل موضوع البحث.

ولذا فلا وجه للقول بعدم حجية رأيه بالنسبة إلى عمل نفسه كما نسب إلى البعض. وقد أجاب صاحب الفصول على جميع ما ذكر دليلاً للقول بعدم حجية رأي المتجزي بالنسبة إلى عمل نفسه.

المسألة الثانية: حكم تقليد الغير له

في هذه المسألة ثلاثة أقوال:

١ ـ القول بعدم جواز الرجوع إليه في التقليد لعدم شمول الأدلة له من الكتاب والسنة كآية النفر من الكتاب، ونصوص السنة الواردة في جواز تقليد الجاهل للعالم والفقيه والعارف وما أشبه بذلك.

هذا مضافاً إلى أن الأصل العملي قاض بعدم جواز الرجوع إليه، لأن الأمر بالنسبة إلى العامي الجاهل بالأحكام في هذه الحالة يدور بين تعيّن رجوعه في التقليد إلى المجتهد المطلق بالفعل، وبين تخييره بين المجتهد المطلق بالفعل وبين المتجزي. ومقتضى الأصل عند دوران الأمر بين التعيين والتخيير هو التعيين، لأن القدر المتيقن في الطريق المبرىء للذمة من عهدة التكليف.

٢ ـ القول بجواز الرجوع إليه بالتقليد فيما اجتهد فيه، وذلك لقيام سيرة

العقلاء في جميع العصور على عدم الفرق في كل صاحب فن بين المطلق والمتجزي في ذلك الفن، لأن مستوى العلم فيما اجتهد فيه المتجزي لا ينقص عن مستواه عند المجتهد المطلق في نفس المورد، وقد يكون مستوى المتجزي أعلى.

والأدلة اللفظية من الكتاب والسنة تشمله، لأنه يصدق عليه عنوان الفقيه والعالم والعارف فيما اجتهد فيه.

ولا وجه لدعوى عدم شمولها له، فهي بإطلاقها شاملة، ولا دليل على تقييدها بخصوص المجتهد المطلق بالفعل.

ومقتضى الأصل العملي في دوران الأمر بين التعيين والتخيير هو كما ذكر، إلا أنه لا مورد له هنا بعد قيام الدليل من السيرة العقلانية والإطلاقات اللفظية.

ودعوى أن السيرة العقلانية حجة في حالة عدم الردع عنها، والسيرة القائمة في هذا الباب تم الردع عنها من قبل الشارع.

هذه الدعوى مردودة لأن ما يدعي كونه رادعاً من الآية المباركة ونصوص السنة لم يثبت اختصاصه بالمجتهد المطلق بالفعل ليكون رادعاً.

٣ ـ التفصيل بين ما إذا كان المتجزي قد استنبط مقداراً قليلاً جداً من الأحكام كمسألة أو مسألتين أو ثلاث، وبين ما إذا استنبط مقداراً معتداً به من الأحكام.

ففي الحالة الأولى لا يجوز للعامي تقليده، ويجوز له تقليده فيما اجتهد فيه في الحالة الثانية.

والدليل على هذا التفصيل هو أن العناوين الواردة في أدلة جواز التقليد وهي عناوين الفقيه والعارف والعالم لا تصدق على من استنبط مقداراً قليلاً جدا من الأحكام، فلا يصدق على من استنبط ثلاثة أحكام أو خمسة أحكام أنه فقيه وعالم وعارف، فلا يجوز الرجوع إليه. لا أقل من الشك في صدقها عليه،

فيكون الأصل هو المحكّم في حالة الشك، وهو يقضي بعدم حجية قوله بالنسبة إلى الجاهل.

نعم، هذه العناوين صادقة على من استنبط مقداراً معتداً به من الأحكام، فيجوز تقليده فيما اجتهد فيه مع توفر بقية شرائط المقلد فيه.

والسيرة العقلانية في المقام، وهو ما إذا لم يستنبط المتجزي إلا مقداراً قليلاً جداً من الأحكام غير ثابتة، لا أقل من الشك في ثبوتها، فتقتصر حجيتها على القدر المتيقن وهو ما إذا استنبط مقداراً معتداً به من الأحكام.

ولا يمكن دعوى إطلاقها لتشمل هذه الحالة لأنها دليل لبّي، والأدلة اللبية لا إطلاق لها.

وعلى فرض ثبوت السيرة المذكورة في مورد النزاع، فقد ثبت الردع عنها باعتبار عنوان العالم والفقيه في المقلد، ولا ينطبقان على المتجزي الذي لم يستنبط مقداراً معتداً به، فتختص حجية السيرة بالتجزي الذي استنبط مقداراً معتداً به من الأحكام، وهو الذي يجوز تقليده.

المسألة الثالثة: حكم توليه منصب القضاء وولايته على الأمور الحسبية

أما بالنسبة إلى تولي المتجزي لمنصب القضاء فقد اختلف الفقهاء فيه على قولين. فمنهم من ذهب إلى جواز توليه لهذا المنصب، والأكثر الأشهر على عدم جواز ذلك له، وذلك لأن القضاء منصب إلهي مقرون على النصب ممن له ولاية ذلك. والأصل التشريعي يقضي شرعاً وعقلاً بعدم حاكمية أحد على أحد وعدم نفوذ حكمه عليه، إلا من ثبت شرعاً ولايته وحاكميته. ومن ثم فلا يصلح أحد لتولي القضاء إلا من عين لهذا المنصب بنص الشارع، وهو المجتهد المطلق بالفعل الجامع للشرائط، وذلك بدلالة الأدلة التي اعتبرت عناوين العالم والعارف والفقيه، وبدلالة مقولة عمر بن حنظلة التي جاء فيها: «انظروا إلى من كان منكم قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فارضوا به حكماً فإني قد جعلته حاكماً».

وهذه العناوين منصرفة عن المتجزي، فيبقى محكوماً بالأصل التشريعي

القاضي بعدم حاكمية أحد على أحد.

وأما ولاية المتجزي على الأمور الحسبية فقد ذهب البعض إلى جواز توليها من قبل المجتهد المتجزي مع وجود المجتهد المطلق بالفعل وإمكان الوصول إليه.

ولكن المشهور من الفقهاء على عدم ولاية المتجزي على هذه الأمور مع وجود المجتهد المطلق بالفعل وإمكان الوصول إليه.

والدليل هنا هو الدليل في مسألة تولي المتجزي للقضاء، فحيث لم يثبت شمول الأدلة يبقى محكوماً بالأصل التشريعي العام المانع لولاية أحد على أحد ونفوذ قوله أو فعله عليه.

ومقتضى الأصل العملي هنا عند دوران الأمر بين التعيين والتخيير هو التعيين في المجتهد المطلق بالفعل.

نعم. حيث كانت هذه الأمور مما لا يرضى الشارع بتركه، لترتب المفاسد على ذلك وضياع الحقوق. فعند عدم وجود المجتهد المطلق بالفعل أو تعذر الوصول إليه تكون الولاية عندئذ لعدول المؤمنين على نحو الواجب التخييري. وإذا فرض عدم وجود العادل في مورد هذا الأمر أو ذاك من الأمور الحسبية تكون الولاية عليها للفساق. كل ذلك حرصاً من الشارع على إجراء هذه الأمور.

وقد يقال ـ في حالة عدم وجود المجتهد المطلق أو تعذر الوصول إليه ـ يتقدم المتجزي العادل على العادل العامي لأفضلية العالم على الجاهل. ويمكن الرد على هذا بأنه لا دليل على الأولوية، وأفضلية العالم على الجاهل مسلمة، ولكنها أفضلية تكريمية تشريفية، ولا تعني أن العالم يتمتع بأولوية في الولاية وأحقية بها فيما لم يرد فيه دليل يثبت له هذا الحق.

٥ ـ موضوع الاجتهاد ومجاله:

أما مجال الاجتهاد فهو حياة المسلم بكل أبعادها ومستوياتها، فرداً،

وجماعة، ومجتمعاً. وسيأتي الحديث عن ذلك في فقرة مستقلة.

وأما موضوع الاجتهاد فهو الأدلة الشرعية الكبرى التي تضمنت الأدلة التفصيلية على الأحكام الشرعية الفرعية.

وقد اتفق المسلمون على ثلاثة من هذه الأدلة هي الكتاب والسنة والإجماع باعتبارها موضوعاً لاجتهاد الفقهاء. ومصدراً لمعرفة الحكم الشرعي. واختلفوا فيما زاد عليها. فجعل الشيعة دليل العقل رابعاً، بينما استبعد السنة هذا الدليل، وزادوا على الثلاثة القياس كما رأيت في بعض تعريفاتهم. وزاد آخرون على الأربعة الاستحسان والمصالح المرسلة وغيرها.

أ ـ الكتاب:

أما الكتاب فهو القرآن الكريم، وهو ما بين الدفتين الذي تداوله المسلمون في عباداتهم ومعاملاتهم وجميع شؤون حياتهم منذ بلغه النبي(ص) إلى الأمة الإسلامية، لا زيادة فيه ولا نقصان ولا تحريف.

وقد اشتمل على آيات تضمنت القواعد العامة في التشريع، وبعض الأحكام الشرعية. وقد جمعها وفسرها كثير من الفقهاء والمفسرين. والقرآن هو أدل المصادر التشريعية وأهمها على الإطلاق.

ب ـ السنة:

وأما السنة فهي ـ عند الشيعة ـ قول المعصوم وفعله وتقريره. والمعصوم هو النبي ومن أئمة أهل البيت المعصومين الاثنا عشر. وكذلك يدخل فيها ما نقله الثقات من أصحاب رسول الله، عنه.

والسنة تكمل التشريع، وتشرح وتوضح النصوص التشريعية في القرآن الكريم.

والكتاب والسنة كلاهما وحي مبلغ من رسول الله (ص) إلى الأمة. وقد أجمع المسلمون على حجية هذين الأصلين.

ج ـ الإجماع:

وهو الأصل الثالث من أصول التشريع، وهو عند الشيعة ليست حجة مستقلة بنفسها في مقابل الكتاب والسنة. بل حجيته بما هو حاك عن رأي المعصوم في المسألة التي قام عليها، وبدون ذلك لا حجية له. قال المحقق الحلي في المعتبر:

«وأما الإجماع فهو عندنا حجة بالنظام المعصوم (ع)، فلو خلا المائة من فقهائنا عن قوله (ع) لما كان حجة، ولو حصل في اثنين لكان قولهما حجة، لا باعتبار ارتفاقهما، بل باعتبار قوله (ع)».

د ـ العقل:

من المتفق عليه أن العقل ليس حجة بما هو مشرع للأحكام. ومجال عمل العقل باعتباره دليلاً شرعياً في موردين:

المورد الأول: حجيته في مقام امتثال التكليف الشرعي، والحكم ببراءة المكلف من عهدة التكليف.

المورد الثاني: اعتبار حكمه بما هو مدرك ومميز لموضوع حكمه، بحيث يستكشف منه حكم الشارع. وذلك إذا فرضنا إدراكه العلة التامة للحكم الشرعي (المنتفي والشرط وعدم المانع)، فمن جهة علمنا بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع نعرف الحكم الشرعي عن هذا الطريق. ولا شك في حجية حكم العقل في هذا المورد، ولكنه شديد الندرة بل يكاد يكون معدوماً، ويكون افتراضا محضاً.

ويعد من الرجوع إلى حكم العقل موارد التناقض، حيث يدرك العقل بالبداهة استحالة اجتماع النقيضين، وأنه يستحيل أن يأمر الشارع بشيء وينهى عنه أو يأمر بضده، فوجوب الشيء يستلزم حرمة ضده ووجوب مقدمته، وما إلى ذلك.

والحق أن هذا ليس إدراكاً للحكم الشرعي، وإنما هو إدراك لملازماته.

والحقيقة التي تخلص إليها من كل ذلك هي أن مجال الاجتهاد بما هو استنباط للأحكام الشرعية إنما هو الكتاب والسنة فقط ولا شيء غيرهما. وقد عرفت أن الإجماع إنما يكون حجة كاشفاً عن السنة ووسيلة لإثباتها حين يصلح لذلك.

هـ ـ القياس:

هو الأصل الرابع من أصول الاستنباط عند أهل السنة. وقد عرفوه بأنه «إلحاق أمر بآخر في الحكم بينهما في العلة».

وهذا إذا رجع إلى علة ورد النص فيها كما في مثال الخمر مثلاً، أو كانت ظاهرة من دليل معتبر فلا ريب في صحة العمل به ويكون حينئذ من العمل بالسنة، وليس أصلاً مستقلاً بنفسه.

وأما إذا لم يستند إلى أي نص أو ظاهر من الكتاب والسنة، وإنما اعتمد على الفهم الشخصي في استنباط العلة واسرائها إلى موضوع البحث فإن الشيعة يمنعون من الأخذ به والاعتماد عليه في استنباط الأحكام. وظواهر القرآن نهت عنه. ونصوص أئمة أهل البيت رادعة عنه.

و ـ المصالح المرسلة:

اختلفت كلمات علماء أهل السنة في تحديد مفهوم هذا الأصل عندهم، فالأستاذ عبد الوهاب خلاف حدده بأن «المصلحة التي لم يشرع الشارع حكماً لتحقيقها، ولم يدل دليل شرعي على اعتبارها أو إلغائها».

واعتماد المصالح المرسلة بهذا المفهوم تشريع محض وإدخال ما ليس من الدين في الدين، وقد ورد النهي عنه في الكتاب الكريم، ووردت النصوص الصريحة في السنة بالنهي عنه.

ولكن الدواليبي عرّف هذا الأصل بغير ذلك فقال: «الاستصلاح في حقيقته هو نوع من الحكم بالرأي المبني على المصلحة، وذلك في كل مسألة لم يرد في الشريعة نص عليها، ولم يكن لها في الشريعة أمثال تقاس بها، وإنما بني

الحكم فيها على ما في الشريعة من قواعد عامة برهنت على أن كل مسألة خرجت عن المصلحة ليست من الشريعة في شيء. وتلك القواعد هي مثل قوله تعالى: ﴿**إن الله يأمر بالعدل والإحسان**﴾ [النحل: ٩٠] وقوله عليه السلام: «لا ضرر ولا ضرار».

وعلى هذا يعود الأمر إلى العمل بالكتاب والسنة، وتحكيم قواعد التزاحم، وتحكيم بعض النصوص على البعض الآخر، ولا يكون ثمة أصل مستقل في مقابلهما.

وقد ذكر علماء السنة أصولاً أخرى للتشريع في موضوع الاجتهاد غير ما سبق الاستحسان، وفتح الذرائع وسدها، والعرف، وشرع من قبلنا. لم نر داعياً لإطالة الكلام فيها بعدما شرحنا رأينا في القياس والمصالح المرسلة، والمدار في كل ذلك على الكتاب والسنة وأحكام العقل القطعية، فما انتهى إلى ذلك كان مرجعه إليها، وما لم ينته إلى الكتاب والسنة ودليل العقل القطعي لم يكن أصلاً في التشريع ولا موضوعاً للاجتهاد.

٦ ـ التخطئة والتصويب:

وقع الخلاف في أن المجتهد مصيب وإنما في كل حكم استنبطه من الأدلة، أو أنه يمكن أن يقع في الخطأ؟

ذهب فريق من علماء السنة إلى التصويب، وذهب الشيعة وآخرون من السنة إلى التخطئة.

وقد لا تكون ثمة ضرورة تدعو إلى ذكر هذا البحث الآن في الأبحاث المتعلقة بمسألة الاجتهاد! لأنه قد لا يوجد الآن بين فقهاء المسلمين من يقول بالتصويب ولكننا آثرنا ذكره استكمالاً لأطراف البحث في مسألة الاجتهاد فنقول:

أ ـ التصويب:

قال ابن حزم في كتابه الأحكام في أصول الأحكام: «ذهبت طائفة إلى أن

كل مجتهد مصيب، وأن كل نعت محق في فتياه على تضاده».

ولعل بعضهم غلا في هذا الأمر حتى ذهب إلى «أن كل مجتهد معيب في الفعليات كما في الفروع» وقد نسب هذا القول إلى عبد الله بن الحسن العنبري كما في المستصفى والأحكام في أصول الأحكام للآمدي.

ومن المعلوم أن الأمور الواقعية سواء أكانت جواهراً أم أغراضاً أو من قبيل الأمور العقلية المحضة كاستحالة اجتماع الضدين هي أمور لها تحقق موضوعي مستقل عن إدراك العقل الذي قد يكشفها وقد لا يكشفها. وهي في الحالتين لا يؤثر على وجودها سلباً أو إيجاباً. وهذا الأمر من البديهيات التي أجمعت عليها آراء العلماء في كل عصر.

ولذا فإن موضوع البحث في التخطئة والتصويب هو الأمور الاعتبارية والشرعيات، وأنها ـ بالنسبة إلى ظن المجتهد ـ يمكن أن يخطئها ظنه فتبقى على حالها في واقعها، ويكون المجتهد مخطئاً في استنباطه، ويكون شأنها في هذه الحالة كالأمور الواقعية التي قد يخطىء العقل معرفتها وإدراكها، أو أنه لا بد من الالتزام فيها بالتصويب؟

١ ـ اختلاف المصوبة:

فالذي يظهر من الغزالي في المستصفى أن المصوبة على قسمين:

أ ـ فمنهم من ذهب إلى أنه «ليس في الواقعة التي لا نص فيها حكم معين يطلب بالظن، بل الحكم يتبع الظن. وحكم الله تعالى على كل مجتهد ما غلب على ظنه، وهو المختار. . ». .

ب ـ «وذهب قوم من المصوبة إلى أن فيه حكماً معيناً يتوجه إليه الطلب، إذ لا بد للطلب من مطلوب، لكن لم يكلف المجتهد إصابته، فلذلك كان مصيباً وإن أخطأ ذلك الحكم المعين الذي لم يؤمر بإصابته، بمعنى أنه أدى ما كلف فأصاب ما عليه» (المستصفى ج٢ ص١٠٩).

وقد عبر بعض الأصوليين عن الأول بالتعريب الأشعري وعن القسم الثاني

بالتصويب المعتزلي.

٢ ـ مناقشة المصوبة:

أما القائلون بالرأي الأول فيقعون في الاستحالة، لأنه إذا لم يكن هناك حكم في الواقع فعلام يدل الدليل؟ وإذا كان الحكم يوجد بقيام الدليل عليه لزم الدور المستحيل بالتوقف الحكم على وجود الدليل وتوقف الدليل على وجود الحكم، فيتوقف الحكم على الحكم والدليل على الدليل.

ولازمة اختصاص الأحكام الشرعية بمن قام الدليل عنده، أما من لم يقم لديه دليل فلا حكم له، وهو خلاف إجماع المسلمين على أن لله في كل واقعة حكماً يشترك فيه العالم والجاهل.

ولازمة نسبة جميع ما أدت إليه ظنون المجتهدين ـ على تضادها ـ إلى الله تعالى، وفي هذا ما فيه مما لا يخفى.

وأما القائلون بالرأي الثاني فقد وجه مذهبهم بأن لله تعالى أحكاماً مجعولة في الواقع على طبق المصالح والمفاسد في علمه تعالى. فإذا قام لدى المجتهد دليل أخطأ الواقع، يكون قيام الدليل سبباً لحدوث مصلحة في مؤداه تلغي مصلحة الواقع الأصلية وتقوم مقامها.

وهذا الرأي يؤدي أيضاً، كما هو واضح، إلى البناء الواقع بمجرد قيام ظن المجتهد على خلافه، وهو بالحل:

أولاً: لأنه يقتضي كون الأحكام الواقعية مختصة بالعالمين بها، وهو خلاف ما علم من الشرع من أن لله تعالى في كل واقعة حكماً يشترك فيه العالم والجاهل. والذي يتوقف على العلم ليس أصل الحكم، وإنما تنجيزه وأمر العقل بامتثاله.

ثانياً: لأنه يقتضي أن يكون الظن بشيء موجباً لوجوده، وسبباً في إلغاء وإعدام ما عداه وهو المصلحة الواقعية والحكم الواقعي على طبقها، وهذا الأمر مما تسالمت العقول على استحالته، فإن الظن لا يزيد على القطع في التأثير،

والقطع لا يتعدى دور الكاشف عن الواقع، ولا يصل إلى مرتبة تغيير الواقع وتبديل حقيقته الموضوعية.

ب ـ التخطئة:

وهذا المذهب يقوم على أن لله تعالى في كل واقعة حكماً يستوي فيه الجاهل والعالم، وأن العباد مكلفون بامتثال هذه الأحكام إذا علموا بها.

ولكل حكم من هذه الأحكام مراتب: مرتبة الجعل والتشريع من قبل الله تعالى. ومرحلة التبليغ بواسطة النبي(ص) ومرحلة الفعلية والتنجيز وهي وصول التبليغ إلى علم المكلفين. وهذه المرحلة هي مقام الامتثال، وهي التي يترتب عليها الثواب والعقاب.

ووظيفة المجتهد هي الوصول إلى أدلة تلك الأحكام المنصوبة من قبل الشارع، واستنباط الأحكام منها.

ووظيفة الأدلة والأصول الشرعية المحرزة هي الكشف عن تلك الأحكام الواقعية، وإيصالها إلى مرتبة التنجيز على المكلفين. فإذا أصابت الواقع كشفت عنه، وكانت منجزة له. وإذا أخطأت الواقع كانت معذية عنه. دون أن يكون لهذه الأدلة والأصول في الحالتين أي مساس بالواقع، سوى الكشف عنه، من إيجاده أو إلغائه. والحكم الذي تؤدي إليه هو الحكم الذي تجب طاعته. وتسميته بالحكم الظاهري إنما هو لاحتمال خطأ الدليل، وإلا فليس ثمة حكمان ظاهري وواقعي، لأن بحث الفقيه المجتهد بحث عن حكم الله الواقعي وهو يبحث عنه بوسائله التي قررها الشرع. فقد يصيب وقد يخطىء.

٧ ـ المجتهد وتبدل الرأي

إذا تبدل رأي المجتهد في مسألة برأي آخر مخالف لرأيه الأول نتيجة لتغيير نظره في دلالة الدليل، أو اكتشافه دليلاً لم يطلع عليه. أو عثر على مخصص أو مقيد لعام أو مطلق عمل به، أو غير ذلك من أسباب تبدل الرأي فما هو الحكم في هذه الحالة بالنسبة إلى الأعمال الماضية التي قام بها على طبق

الرأي الأول؟ هل يحكم بصحتها؟ فلا تجب إعادة الصلاة التي صلاها على طبق الرأي الأول ولا قضاؤها، كما لا يجب تجديد العقود والإيقاعات التي أجراها على طبق الرأي الأول، وغير ذلك. أم أن الحكم هو انتقاص الأعمال السابقة لانكشاف بطلانها؟ أو أن في المقام تفصيلاً يقضي بالحكم بالصحة في بعض الموارد والانتقاض في بعضها الآخر؟

وكما تجري هذه المسألة بالنسبة إلى المجتهد في عمل نفسه، تجري كذلك بالنسبة إلى مقلديه فيما عملوه على طبق رأيه الأول، وتجري كذلك بالنسبة إلى العامي إذا غير تقليده من مجتهد إلى مجتهد آخر يخالف الأول في الرأي.

تحديد دائرة البحث:

وينبغي تحديد دائرة البحث في المسألة بذكر الأمور التالية:

الأول: من الواضح أنه بعد تبدل رأيه لا يجوز له العمل بالرأي السابق، بل يجب العمل وفق الاجتهاد الجديد لأنه حجة على فساد الرأي السابق.

الثاني: إن موضوع البحث في المسألة هو فيما إذا بقي للعمل أثر في الزمان اللاحق. وأما إذا لم يكن له أثر فلا موضوع للبحث أصلاً، كما لو كان يرى جواز الفرع بغير الحديد وذبح شاة وأكلها، ثم تبدل رأيه إلى لزوم أن يكون الذبح بالحديد. فإنه لا أثر في هذه القضية لتبدل رأيه، لأنه موضوع للبحث فيه.

الثالث: إن موضوع البحث فيما إذا لم يتبدل رأي المجتهد استناداً إلى العلم الوجداني بخطئه، وإنما تبدل رأيه استناداً إلى دليل ظن معتبر شرعاً. لأنه قد ادعى الإجماع على عدم الإجزاء ولزوم النقض في هذه الحالة (فتأمل) المسألة حديثة التحرير وليس فيها أقوال للقدماء وللعلم الوجداني بأنه مخطىء.

الرابع: إن موضوع البحث، في العبادات، في الموارد التي تجب فيها الإعادة والقضاء لفقد الجزاء أو الشرط الركنين، وأما في غيرها مما لا تجب فيه الإعادة والقضاء على الجاهل والناسي فلا مورد لهذا البحث، وذلك كما لو

صلى بدون السورة لأن رأيه أو رأي مجتهده كان على عدم وجوبها ثم تبدل رأيه، فإنه لا تجب الإعادة والقضاء في هذه الحالة لصحيحه، زرارة: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود»، بناء على شموله للجاهل القاصر وعدم اختصاصه بالناس.

الخامس: إن موضوع البحث هو ما إذا كان الرأي الجديد فتوى تقضي ببطلان الأعمال المأتي بها على طبق الرأي السابق، وأن: «إذا كان الرأي الجديد هو الاحتياط فإن من الواضح أنه لا يجب القضاء في هذه الحالة، لأن موضوع وجوب القضاء هو الغوث، والقضاء يجب بآمر جديد، وفي هذه الحالة لا يجوز الكف أن العمل قد فات، بل يشك في أصل التكيف، فيرجع إلى أصالة البراءة عن وجوب القضاء.

مقتضى القاعدة:

وبعد تحديد موضوع البحث نقول:

إن الحكم ينقض الأعمال السابقة والحكم بعدم نقضها مبني على الرأي المعتمد في مسألة التصويب والتخطئة.

فمن الواجب ذهب التصويب سواء في ذلك ما سمي بالتصويب الأشعري أو ما سمي بالتصويب المغربي لا بد له من الحكم بعدم النقض في جميع الموارد في مقام الحكم والقضاء أو في مقام الإفتاء وفي العبادات والمعاملات.

فعلى كلا الرأيين لا يوجد في الواقع شيء انتقض ليبحث في آثار انتقاضه في مقام العمل والتطبيق.

فمقتضى الرأي الأول في التصويب، وهو أنه لا يوجد في الواقع حكم سابق على ظن المجتهد، وأن الحكم يوجد على طبق ظنه، هو كون تبدل الفتوى من قبيل تبدل الحكم الواقعي لتبدل موضوعه لا بسبب انكشاف الخلاف مع بقاء الموضوع، فهو من قبيل تبدل المسافر حاضراً والحاضر مسافراً.

وكذلك الحال بناء على الرأي الثاني، لأن ظن المجتهد على خلاف الواقع د ألغاه، ووجد دافع جديد على طبق ظن المجتهد، فلم يبق حكم في الواقع يصدق أنه خولف ولم يمتثل ويبحث في آثار مخالفته.

فمقتضى القاعدة صحة جميع الأعمال السابقة وعدم انتقاض شيء منها.

هذا بناء على مذهب المصوبة.

وأما على مذهب المخطئة فلا بد من الحكم بالنقض وعدم الإجزاء في جميع الموارد من غير فرق بين مقام ومقام. فإن مقتضى مذهبهم هو أن للشارع المقدس أحكاماً في الواقع يستوي فيها العالمون والجاهلون، وأن الأدلة المعتبرة شرعاً معتبرة بما هي طريق محض وكاشف صرف عن الواقع. وحجة للمكلف جهله، ولذلك فهي لا تفيد سوى المنجزية إذا أصابت الواقع والمعذرية إذا أخطأته، ويبقى الواقع محفوظاً في هذه الحالة لا يزول ولا يبدل، إلا أن المكلف معذور في عدم امتثاله لجهله به.

فإذا تبدل رأي المجتهد ينكشف أن جميع الأعمال السابقة لم تكن مطابقة للواقع من أول الأمر، لأن حجية الحجة الجديدة ليست محدودة بزمن اكتشافها من قبل المجتهد بل هي حجة من أول الأمر. وهي تقضي بخطأ الرأي الأول وبقاء الواقع على حاله دون امتثال.

فمقتضى القاعدة إذن عدم إجزاء الأعمال السابقة عن الواقع، وانتقاضها، ووجوب الإعادة والقضاء، وتجديد العقود والإيقاعات والأحكام طبق الرأي الجديد.

هذا هو مقتضى القاعدة في هذه المسألة.

ولكن بعض الفقهاء فصل بين موارد المسألة، وقد اتخذ التفصيل ثلاثة اتجاهات:

١ ـ التفصيل بين مقام الحكم والقضاء وبين مقام الإفتاء. فذهبوا إلى عدم جواز نقض الحكم السابق إذ تبدل رأي المجتهد في موضوع الدعوى برأي

جديد. بينما ينتقض العمل الذي أتى به على طبق الفتوى السابقة. وقد نسب هذا التفصيل إلى الغزالي وجماعة.

٢ ـ التفصيل بين الأحكام الوضعية والأحكام التكليفية، فيحكم بالإجزاء وعدم انتقاض العمل في العبادات، ويحكم بانتقاض العمل وعدم الإجزاء في الأحكام الوضعية، وهذا التفصيل ذهب إليه المحقق النائيني.

٣ ـ التفصيل بين العبادات والمعاملات بالمعنى الأخص والعقود والإيقاعات، فحكمها الإجزاء وعدم انتقاض العمل بتبدل الرأي، وبين غيرها من الأحكام الوضعية والتكليفية فحكمها الانتقاض وعدم الإجزاء. وهذا ما ذهب إليه السيد اليزدي في العروة الوثقى.

وقد ذكر لكل واحد من هذه التفصيلات أدلة يطول المقام بذكرها وذكر المناقشات فيها.

٨ ـ متى بدأ الاجتهاد؟

لا شك في أن الاجتهاد بالمعنى المصطلح لم يكن موجوداً في عصر النبي (ص) وإنما حدث هذا الاصطلاح بعد ذلك، فقد كانت الشريعة في دور التكوين والتكامل بالوحي القرآني وبالسنة. وكانت النصوص الخاصة تعالج أمور المسلمين المستجدة، وتبين أحكامها. وكذلك القواعد العامة في التشريع. وقد يحتاج الأمر من بعض الصحابة الذين كان الرسول يبعث بهم إلى القبائل إلى شيء من الأعمال الفهم في تطبيق الكلي على مصاديقه. ولا نظن أن الأمر في هذه المرحلة بلغ درجة من التعقيد تصل إلى مستوى التعامل مع المخصصات والمقيدات للعمومات والمطلقات.

وهذه الحقيقة هي التي تبعث على الشك في صحة بعض النصوص المنسوبة إلى عصر النبوة، وورد فيها لفظ (اجتهاد) وإلا أريد له في العصور المتأخرة أن يحمل معنى الاجتهاد بالرأي، على مصطلح الفقهاء من أهل السنة. والنص البارز في هذا الباب هو حديث معاذ بن جبل.

وأما بعد عصر النبوة، في عهد الراشدين، فإن الأزمة السياسية التي نشأت أول الأمر بعد وفاة الرسول (ص)، وما أحدثته من خصومات ونزاعات داخل المجتمع الإسلامي، وبدء حركة الفتح ومن ثم توسعها، وما أدخلته هذه الحركة ـ إضافة إلى نمو الحياة نفسها ـ من أنماط جديدة في العيش والتعامل والعلاقات. . كل ذلك واجه المسلمين بقضايا جديدة، لم يكن في بعضها نص خاص. أو كان ولم يعرفه من تصدوا للفتيا أو عرفوه، ولم تكن لهم خبرة في كيفية استفادة الحكم منه، أو كانوا يعرفون ذلك ولكنهم خالفوه لهوى في النفس.

وفي كل ذلك كان يسمى العمل بالرأي ـ خاصة بعد أن يبين الخطأ والمخالفة للنص ـ اجتهاداً يعذر صاحبه في خطئه.

وتعددت نصوص من عهد الراشدين تضمنت التعبير أو الإشارة إلى الاجتهاد وبالرأي منها رسالة عمر إلى شريح ومنها ـ رواية منسوبة إلى عبد الله بن مسعود.

ومهما يكن من أمر فقد بدأ العمل بالرأي على هذا النحو أو ذاك منذ عهد الراشدين. وبعض النصوص ترمي بأنهم مارسوا ما يمكن أن نسميه حسب مصطلحاتنا الحديثة بـ (الاجتهاد الجماعي)، كما يمكن أن يستفاد من حديث ميمون بن مهران:

«كان أبو بكر إذا ورد عليه الخصم نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضي بينهم قضى به، وإن لم يكن في الكتاب وعلم عن رسول الله (ص) في ذلك الأمر سنة قضى بها، فإن أعياه خرج فسأل المسلمين، فقال: أتاني كذا وكذا فهل علمتم أن رسول الله (ص) قضى في ذلك بقضاء؟ فربما اجتمع إليه النفر كلهم يذكر عن رسول الله (ص) فيه قضايا. . . فإن أعياه أن يجد فيه سنة عن رسول الله (ص) جمع رؤوس الناس وخيارهم فاستشارهم فإذا اجتمع رأيهم على أمر قضى به» (الإنصاف في بيان الاختلاف).

نمو حركة الاجتهاد وسد باب الاجتهاد عند المسلمين السنة

وقد استمرت حركة الاجتهاد في نمو واتساع، ونما في داخلها تياران كبيران هما تيار أصحاب الرأي ومركزه في العراق وتيار أصحاب الحديث ومركزه في الحجاز في مكة والمدينة، وتسارع نمو هذه الحركة واتساعها في العصر العباسي فكثرت المذاهب التي أسسها كبار الفقهاء أمثال أبي حنيفة، والشافعي، وأنس بن مالك، وأحمد بن حنبل، والحسن البصري، والطبري، والأوزاعي، وسفيان الثوري وغيرهم.

ويبدو أن نمو حركة الاجتهاد، واستقطاب الفقهاء الكبار للحركة العلمية، وصلتهم اليومية بالفئات الشعبية قد أثارت حذر الخلفاء منذ عهد مبكر في العصر العباسي الأول. فنجد المنصور الدوانيقي والخليفة العباسي الثاني، يطلب من مالك بن أنس أن يكتب له كتاباً يتجنب فيه رخص ابن عباس وشدائد ابن عمر، فكتب مالك (الموطأ)، وأراد المنصور أن يحمل الناس على العمل به كما حمل عثمان الناس على العمل بالمصحف. ولكن الإمام مالكاً لم يتحمس للفكرة، ولعله فطن إلى ما ورائها، فلم يرافعه على ذلك (تاريخ القضاء في الإسلام) وتحكي مثل هذه القصة عن الخليفة مع الإمام مالك (طبقات المالكية).

وربما يلمح الباحث المفكر وراء محاولة المنصور رغبة كانت معروفة عنه وماثلة في سياسة هي الحيلولة دون تأثير أئمة أهل البيت في الحياة الثقافية والتشريعية للمجتمع الإسلامي في ذاك الحين.

ويبدو أن محاولة حصر حركة الاجتهاد لم تتوقف، وقد بلغت ذروتها في عهد الخليفة القادر (استخلف سنة ٣٨١ هـ) أواخر القرن الرابع، وذلك حين أمر أربعة من علماء الإسلام في عهده بأن يصنف كل واحد منهم مختصراً في الفقه على مذهبه، فصنف الماوردي الشافعي والإقناع، وصنف أبو الحسين القدوري الحنفي مختصره المعروف بـ (متن القدوري) وصنف عبد الوهاب بن محمد بن نصر المالكي مختصراً، ولم يعرف من صنف على مذهب أحمد.

وعرضت تلك الكتب على القادر فقبلها وأمضى العمل عليها (ياقوت:

معجم الأدباء ج١٥ ط٢).

وبدأ منذ ذلك الحين سد باب الاجتهاد، وحصر العمل بالمذاهب الأربعة فقط، وادعى الإجماع على عدم العمل بما خالف هذه المذاهب. قال جلال الدين في الأشباه والنظائر: «الخامس مما لا ينفذ القضاء به ما إذا قضى بشيء مخالف للإجماع وهو ظاهر، وما خالف الأئمة الأربعة مخالف للإجماع وإن كان من خلاف لغيره، فقد صرح في التحرير أن الإجماع انعقد على عدم العمل بمذهب مخالف للأربعة، لانضباط مذاهبهم وكثرة أتباعهم» (الإمام المراغي/ مجلة رسالة الإسلام/ س١ ج٣ ص٧).

موقف نقدي من مسألة سد باب الاجتهاد:

ونحن لا نشك في أن هذا الإجراء لم يكن قط موضع رضاء وقبول عام، بل كان ثمة دائماً من يعترض عليه من علماء المسلمين الكبار من أهل السنة، وأتيح لكثير منهم في السنين الأخيرة أن يعلنوا رأيهم الصريح في ضرورة فتح باب الاجتهاد ولتأخذ حركة الاجتهاد في الشريعة أبعادها الكاملة. وتظهر مرونة الشريعة الغراء من خلالها في قبول التحدي الحضاري والاستجابة له وترشيده بما ينسجم مع أصول الإسلام ومبادئه الكبرى وقواعد التشريع العامة فيه.

ومن أعلى الأصوات وأصدقها كان صوت الإمام الشيخ مصطفى المراغي الذي أعلنه في مجلة رسالة الإسلام، وناقش فيه مسألة سد باب الاجتهاد وانتقد مؤيدي ذلك، ورد على دعوى الإجماع عليه، فقال:

«إن محققي العلماء يرون استحالة الإجماع ونقله بعد القرون الثلاثة الأولى، نظراً لتفرق العلماء في مشارق الأرض ومغاربها، واستحالة الإحاطة بهم وبآرائهم عادة. وهذا رأي واضح كل الوضوح لا يصلح لعاقل أن ينازع فيه، وإذا كان هذا واضحاً بالنسبة لإجماع المجتهدين، وهم أقل عدداً بلا ريب من المحققين، فكيف عرف إجماع المحققين؟».

ثم تحدث عن ابن الصلاح مدعي الإجماع فقال: «إن الصلاح هنا فقيه مقلد، ليس واحداً من الأئمة الأربعة، وكيف ينسخ الإجماع برأي واحد لا يصح

تقليده والأخذ بقوله».

«ليس لإجماع المحققين قيمة بين الأدلة الشرعية، فهي محصورة: كتاب الله وسنة رسوله وإجماع المجتهدين والقياس على المنصوص، ولم يعد أحد من الأدلة الشرعية إجماع المحققين والقياس على المنصوص، فكيف برز هذا الإجماع وأخذ مكانته بين الأدلة، وأصبح يقوى على نسخ إجماع المسلمين».

ثم يقول: «ليس مما يلائم سمعة المعاهد الدينية في مصر أن يقال عنها أن ما يدرس فيها من علوم اللغة والمنطق والكلام والأصول لا يكفي لفهم خطاب العرب، ولا لمعرفة الأدلة وشروطها، وإذا صح هذا فيالضيعة الأعمار والأموال التي تنفق في سبيلها»... وإني مع احترامي لرأي القائلين باستحالة الاجتهاد أخالفهم في رأيهم وأقول إن في علماء المعاهد الدينية في مصر من توافرت فيه شروط الاجتهاد وحرم عليه التقليد (الحلية رسالة الإسلام س١ ج٣).

حركة الاجتهاد عند المسلمين الشيعة:

هذا عند المسلمين السنة، وأما عند إخوانهم من المسلمين الشيعة فإن الأمر جرى على خلاف ذلك.

لقد بدأ الاجتهاد بصورة أولية منذ عهد الأئمة الأولين بين أصحابهم المنتشرين في الآفاق، واتسع نطاق حركة الاجتهاد بصورتها الأولية البسيطة منذ عهد الإمامين الباقر والصادق (ع).

فمع أن الأئمة يرجعون الناس إلى رواة الحديث، وهذا يعني أن المرجع في معرفة الحكم الشرعي كان النص الخاص بكل مسألة، إلا أنهم، في حالات أخرى، كانوا يرجعون الناس إلى فقهاء أصحابهم لا باعتبارهم رواة نقلة للحديث، وإنما باعتبارهم فقهاء يستنبطون الأحكام من الأدلة.

فمن الأول ما رواه عبد الله بن أبي يعفور حيث قال للإمام الصادق (ع) «إنه ليس كل ساعة ألقاك، ولا يمكن القدوم، ويجيء الرجل من أصحابنا فيسألني وليس عندي كل ما يسألني عنه؟ فقال (ع): ما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي، فإنه سمع من أبي وكان عنده وجيهاً».

فهذا النص وأمثاله يدل على أن الاعتماد في هذه المرحلة كان على النص الخاص بدون اجتهاد وبحث، وأن الناس كانوا يأخذون أحكامهم من أصحاب الحديث بما هم نقلة ورواة لا باعتبارهم مجتهدين.

ومن الثاني أن يكون الراوي قد سمع قاعدة فقهية كلية فيتولى عند السؤال من تطبيقها على الموارد غير المنصوص عليها، وذلك في رواية موسى بن بكر عن الإمام الصادق (ع):

«الرجل يغمى عليه يوماً أو يومين أو الثلاثة أو الأربعة أو الأكثر من ذلك، كم يقضي من صلاته؟ قال (ع): ألا أخبرك بما يجمع لك هذه الأشياء؟ كلما غلب الله عليه من أمر فالله أعذر لعبده. وقال (ع): هذا من الأبواب التي يفتح كل باب منها ألف باب».

وقد أمر الأئمة كبار أصحابهم بالجلوس للفتيا فقال الإمام الباقر (ع) لأبان بن تغلب: «اجلس في مسجد المدينة وافت الناس» وهكذا قال الإمام الصادق (ع) لمعاذ بن مسلم.

وقد استمرت حركة الاجتهاد في النمو والاتساع طيلة عهد الأئمة المعصومين وتحت رعايتهم وتوجيههم إلى أن بلغت أشدها، واستجابت لضرورات المجتمع الإسلامي في ذلك الحين، بحيث حرموا بتقليد الفقيه من قبل العامي غير العارف، وهذا ينسجم مع نمو المجتمع الإسلامي وانتشار الفقهاء المجتهدين في جميع أرجائه، وزيادة التعقيد في شؤون الحياة التي بلغت في القرن الرابع الهجري درجة عالية من النمو الحضاري مع كل ما يثيره هذا النمو من مسائل ويحدثه من مشكلات آنية تتطلب أجوبة سريعة لا تحتمل التأجيل إلى حين لقاء المعصوم.

فنجد في أواخر عهد الأئمة المعصومين الإمام الحسن العسكري يقول على ما رواه الطبرسي: «فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه».

ومن الظاهر أن التقليد ليس مجرد قبول الرواية عن المعصوم، ويكون

المقلّد مجرد ناقل للرواية، وإنما هو عبارة عن عمل العامي استناداً إلى فتوى الفقيه التي قد تكون مضمون رواية خاصة بالمسألة، وقد تكون حكماً مستنبطاً بأعمال الاجتهاد في الكتاب والسنة بما هو فقيه. وقد ورد في الرواية لفظ (فقهاء).

وإذن نستطيع أن نجزم بأن حركة الاجتهاد عند الشيعة بدأت منذ عهد مبكر من عهد الأئمة المعصومين (ع).

وقد تطورت حركة الاجتهاد عند الشيعة منذ أوائل القرن الرابع الهجري تطوراً نوعياً من خلال عمل الشيخ الجليل محمد بن أحمد بن الجنيد أبو علي الكاتب الاستماني (توفي سنة ٣٨١هـ) في كتابيه تهذيب الشيعة، والأحمدي، والشيخ الجليل الحسن بن علي بن أبي عقيل العماني الحذاء (توفي سنة ٤٠٠هـ) وبلغت حركة الاجتهاد ذروتها في عهد الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان العكبري (توفي سنة ٤١٣هـ).

ومنذ هذا العهد دخلت حركة الاجتهاد دور التوسع والتدقيق، وظهرت كتب في الفقه المقارن فألف السيد المرتضى (ت ٤٣٦هـ) كتابه (الانتصار) وألف الشيخ الطوسي (ت: ٤٦٠هـ) كتبه الموسعة ومنها كتاب (الخلاف) في الفقه المقارن.

فترة الركود:

وقد هيمنت شخصية الشيخ الطوسي على الحياة العلمية زمناً ليس بالقصير ركدت فيه الحركة العلمية الإبداعية، وغدت كتبه وآراؤه مدار البحث بين الفقهاء، وتهيب كثير منهم مخالفته لشدة اعتقادهم به وحسن ظنهم بعلمه، بحيث قال السيد رضي الدين بن طاوس نقلاً عمن عايش تلك الفترة «إنه لم يبق للشيعة على التحقيق، بل كلهم هلك ويجيب على ما حفظ». وقد استمرت هذه الفترة مدة قرن تقريباً، ثم عادت حركة الاجتهاد إلى حيويتها ومن الأسماء البارزة في هذه الفترة الشيخ أبو القاسم بن البراج (ت: ٤٨١هـ) والسيد أبو المكارم ابن زهرة الحسيني الحلبي (٥٨٥هـ).

مرحلة النهوض والانطلاق:

انتهت مرحلة الركود بنبوغ الشيخ ابن إدريس محمد بن أحمد بن إدريس الحلي العجلي (ت: ٥٩٨هـ) الذي وضع أقوال الشيخ الطوسي واجتهاداته موضع الدراسة والنقد وفتح باب النقاش فيها، وألف كتابه القيم (السرائر) ونهض البحث العلمي من جديد وانطلقت حركة الاجتهاد بحيوية فائقة تميزت بالعمق والشمول على أيدي فقهاء عظام.

المدرسة الإخبارية:

وقد بدأت حركة الاجتهاد عند الشيعة تتعرض لخطر جسيم منذ أول القرن الحادي عشر الهجري من داخل المذهب الجعفري نفسه، وذلك بسبب نشوء المدرسة الإخبارية ومؤسس هذه المدرسة هو الشيخ محمد أمين بن محمد شريف الاسترابادي (ت: ١٠٣٦هـ) صاحب كتاب (الفوائد المدنية).

وقد قال: «إن أول من قال بالاجتهاد واتبع أصول الفقه الشيعي الحسن بن عقيل العماني، ومحمد بن أحمد بن الجنيد الإسكافي، كلاهما من أهل المائة الثالثة إلى الرابعة، وينسب ثانيهما العمل بالقياس. وأن الشيخ المفيد لماذا ظهر حسن الظن بتصانيفهما بين أصحابه ومنهم المرتضى والشيخ الطوسي شاعت طريقتهما بين متأخري أصحابنا حتى وصلت السنوية إلى العلامة الحلي فالتزم في تصانيفه أكثر القواعد الأصولية وهو أول من قسم أحاديثنا إلى الأقسام الأربعة، ووافقه الشهيد الأول الشيخ علي الكركي والشهيد وولده والشيخ البهائي. والسبب في ذلك غفلة من أحدثه عن كلام قدمائنا لإلف ذهنه بما في كتب غيرنا».

وهم يعتمدون على الأخبار فقط، ويرون أن جميع ما ورد في الكتب الأربعة صحيح، ومنعوا من العمل بظواهر الكتاب العزيز لطرود ومقيدات ومخصصات على مطلقاته وعموماته من السنة، ولما ورد من النهي عن تفسير القرآن بالرأي. ومنعوا من حجية العلم الوجداني إذا حصل من غير الكتاب والسنة. ومنعوا من الاجتهاد ومن تقليد المجتهد، وقالوا بلزوم الرجوع إلى

الإمام بالرجوع إلى الأخبار المروية عنه إلى غير ذلك من الآراء التي تخالف نهج المذهب الجعفري ومدرسته في الاجتهاد التي أسسها هذا المذهب بتوجيه ورعاية أئمة أهل البيت(ع).

وقد نمت الحركة الإخبارية، واستقطبت بعض العلماء والأعلام أمثال الفيض الكاشاني (ت: ١٠٩١هـ) صاحب كتاب الوافي، والحر العاملي (ت: ١١٠٤هـ) صاحب كتاب الوسائل، والشيخ يوسف البحراني (ت: ١١٨٦هـ) صاحب كتاب الحدائق الناضرة.

وقد تصدى المجتهدون الشيعة لهذه المدرسة الإخبارية لما تشكله من خطر جسيم على حركة الاجتهاد، وعلى الفهم السليم وشريعته.

وكانت أعنف المواجهات الفكرية هي تلك التي حصلت في كربلاء بين الشيخ يوسف البحراني ممثل الاتجاه الإخباري، وبين الوحيد البهبهاني ممثل الاتجاه الأصولي. وقد تمكن الوحيد البهبهاني من ربح المعركة الفكرية لمصلحة مدرسة الاجتهاد والأصولية، فانفصل عن البحراني مجموعة من أبرز طلابه والتزموا دروس الوحيد، وبدأت المدرسة الإخبارية بالأفكار. ولم يخل الأمر من مواجهات فكرية بعد ذلك، كالذي حدث بين الميرزا محمد بن عبد النبي النيسابوري الشهير بميرزا محمد الإخباري (ت: ١٢٣٣هـ) الذي جرت مساجلات فكرية وردود بينه وبين الفقيه الأصولي الكبير الشيخ محمد حسن النجفي (ت: ١٢٦١هـ) صاحب الموسوعة الفقهية العظيمة (جواهر الكلام).

واستمر انكفاء المدرسة الإخبارية حتى لم يكد يبقى لها أي أثر، وتابعت حركة الاجتهاد في المذهب الجعفري تقدمها وازدهارها، فحققت قفزة نوعية كبرى على يد الفقيه والأصولي العظيم المجدد الشيخ مرتضى الأنصاري (ت: ٠٠٠٠هـ) وما تزال تتابع حركة الاجتهاد وطريقها المضيء على أيدي الفقهاء المعاصرين إلى يومنا هذا.

وقد اشتملت المؤلفات الأصولية والفقهية الشيعية (الجعفرية) على ذخيرة ثمينة ووفيرة من النظريات الأصولية والاستنباطات الفقهية تغني التشريع

الإسلامي وتفتح آفاقاً رحبة أمام نهضة فقهية إسلامية كبرى.

نظرة نقدية إلى حركة الاجتهاد عند الشيعة:

حركة الاجتهاد عند الشيعة، كأي حركة فكرية أصلية وأساسية في حياة كل أمة، تواجه مشكلات ناشئة عن كونها «حركة» في حالة صيرورة مستمرة، تتعامل مع حياة الإنسان وتقلباتها على هدى الكتاب والسنة. هي «حركة» وليست نظاماً جامداً ثابتاً.

والمشكلات التي تواجهها حركة الاجتهاد الآن منها ما يتصل بأساليب البحث والاستدلال وأدواته، ومنها ما يتصل بالهدف من الاجتهاد.

والحديث عن المشكلات في أسلوب البحث والاستدلال وأدواته يستدعي إفاضة لا يتسع المقام لها، فلذكر الحديث على الواقع الذي حكم على النظرة إلى الهدف من الاجتهاد عند المجتهد الشيعي، وما ينبغي أن يكون عليه الاتجاه الذي يجب أن يحكم هذه النظرة في المستقبل.

ولعل أفضل من عبر عن هذه القضية هو الشهيد السعيد السيد محمد باقر الصدر في بحث قيم له ننتقل فيه موضع الحاجة هنا، قال:

«أظن أننا متفقون على خط عريض للهدف الذي تتوخاه حركة الاجتهاد وتتأثر به، وهو تمكين المسلمين من تطبيق النظرية الإسلامية للحياة... ولكي ندرك أبعاد الهدف بوضوح يجب أن نميز بين مجالين:

«أحدهما: تطبيق النظرية في المجال الفردي، وبالقدر الذي يتصل بسلوك الفرد والآخر».

«تطبيق النظرية في المجال الاجتماعي، وإقامة حياة الجماعة على أساسها بما يتطلبه ذلك من علاقات اجتماعية واقتصادية وسياسية.

«وحركة الاجتهاد من حيث المبدأ، ومن الناحية النظرية، وإن كانت تستهدف كلا مجالي التطبيق لأنهما سواء في حساب العقيدة، ولكنها في خطها التاريخي، الذي عاشته على الصعيد الشيعي كانت تتجه في هدفها على الأكثر

نحو المجال الأول فحسب. فالمجتهد خلال عملية الاستنباط يتمثل في ذهنه صورة الفرد المسلم الذي يريد أن يطبق النظرية الإسلامية للحياة على سلوكه، ولا يتمثل صورة المجتمع الذي يحاول أن ينشىء حياته وعلاقاته على أساس الإسلام، وهذا التخصيص والانكماش في الهدف له ظروفه الموضوعية وملابساته التاريخية، فإن حركة الاجتهاد عند الشيعة قاست منذ ولدت تقريباً عزلاً سياسياً عن المجالات الاجتماعية للفقه الإسلامي، نتيجة لارتباط الحكم في العصور الإسلامية المختلفة وفي أكثر البقاع بحركة الاجتهاد عند السنة.

«وهذا العزل السياسي أدى تدريجياً إلى تقليص نطاق الهدف الذي تعمل حركة الاجتهاد عند الشيعة لحسابه، وتعمق على مر الزمن شعورها بأن مجالها الوحيد الذي يمكن أن تنعكس عليه في واقع الحياة وتستهدفه هو مجال التطبيق الفردي. وهكذا ارتبط الاجتهاد بصورة الفرد المسلم في ذهن الفقيه لا بصورة المجتمع المسلم.

إن الانكماش وأخذ المجال الفردي للتطبيق بعين الاعتبار فقط نجم عنه انكماش الفقه من الناحية الموضوعية، فقد أخذ الاجتهاد يركز باستمرار على الجوانب الفقهية الأكثر اتصالاً بالمجال التطبيقي الفردي وأهملت المواضيع التي تمهد للمجال التطبيقي الاجتماعي، نتيجة لانكماش هدفه وانكماش ذهن الفقيه عن الاستنباط غالباً إلى الفرد المسلم وحاجته إلى التوجيه بدلاً عن الجماعة المسلمة وحاجاتها إلى تنظيم حياتها الاجتماعية.

وهذا الانكماش الذهني لدى الفقيه لم يؤد فقط إلى انكماش الفقه من الناحية الموضوعية، بل أدى بالتدريج إلى تسرب الفردية إلى نظرة الفقيه نحو الشريعة نفسها، فإن الفقيه بسبب ترسخ الجانب الفردي من تطبيق النظرية الإسلامية للحياة في ذهنه، واعتياده أن ينظر إلى الفرد ومشاكله، عكس موقفه هذا على النظرية إلى الشريعة فاتخذت طالباً فردياً، وأصبح ينظر إلى الشريعة في نطاق الفرد، وكأن الشريعة ذاتها كانت تعمل في حدود الهدف المنكمش الذي يعمل الفقيه به فحسب وهو الجانب الفردي من تطبيق النظرية الإسلامية للحياة.

ونجد أمثلة على هذه المشكلة في الأصول وفي الفقه. ففي الأصول نحو

مثلاً افتراض أن يكون العمل بالاحتياط هو الواجب على المكلف على فرض انسداد باب العلم بالحكم الشرعي بدلاً من جعل الظن مقياساً في معرفة الحكم الشرعي. وإذا لزم العسر والحرج من الاحتياط فلكل مكلف أن يقلل من الاحتياجات بالدرجة التي ترفع الحرج. إن اقتراح الاحتياط مخرجاً من حالة الانسداد المفترضة، واقتراح أن يعالج كل مكلف وضعه الخاص بالمقدار الذي لا يسبب له الحرج يعكس بوضوح النظرة الفردية إلى الشريعة التي لا يمكن أن تدعو الجماعة إلى أن تقيم حياتها على الاحتياط في امتثال الأحكام.

وفي الفقه نلاحظ مناقشة الفقهاء حول قاعدة (ضرر) بأن في الشريعة أحكاماً ضرورية من قبيل الديات والقصاص والزكاة وغيرها. إن هذا النقاش لا يمكن أن يصدر عن ذهنية ترى في الشريعة نظاماً للجماعة، لأن هذه الأحكام لا يمكن أن تعتبر ضرورية شريعة تلحظ الفرد بوصفه جزءاً من جماعة، بل إن أخلى الشريعة من تشريع الضمان والضرائب والعقوبات يعتبر أمراً ضرورياً.

كذلك نلاحظ أن الفقهاء، نتيجة للنظرة الفردية، كثيراً ما تؤثر نظرتهم هذه في طريقة فهمهم للنص ويحضرنا مثال فهمهم لنصوص الاحتكار وقصرها على موارد مخصوصة من التسميات التي وردت فيها، مع أن طبيعة المسألة تقضي بتعميم حرمة الاحتكار لكل ما له صلة بمعيشة الناس في مستوى الاعتدال بلا إفراط ولا تفريط.

إن وعي هذه المشكلة يجب أن يدفع بحركة الاجتهاد إلى التخلص منها، بالتخلي عن الانكماش والنظرة الفردية والاستجابة لمقتضيات الهدف الذي تتوخاه الشريعة في المجال الفردي وفي مجال الجماعة الإنسانية.

٩ ـ الاجتهاد واجب كفائي:

الاجتهاد واجب كفائي على الأمة الإسلامية في كل عصر من عصورها، إذا قام به البعض الذي يكفي الأمة في معرفة دينها وإقامة حياتها سقط الوجوب عن الباقين في ذلك العصر، وإن لم يقم به أحد أثمت الأمة كلها.

والدليل على وجوبه الكفائي قوله تعالى: ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾ [التوبة: ١٢٣].

فقد أوجب الله النفر على طائفة من كل فرقة ولم يوجب النفر على الجميع، فعلم أنه لا يجب على الجميع.

وجعل الغاية من النفر التفقه في الدين، والاجتهاد وفي عصرنا من مراتب التفقه، فإذا كانوا في الصدر الأول يكتفون بسماع الأحكام ليحصل لهم التفقه، فإن التفقه في الأعصار المتأخرة يقتضي بذل الوسع للوصول إلى معرفة الحكم عن طريق الاجتهاد فلا وجه لدعوى أن الآية دالة على سماع الأحكام من النبي(ص) ونقلها. لأن الخطاب القرآني حي دائماً، وهو موجه إلينا في زماننا كما وجه إلى المسلمين الأولين، ومن مراتب التفقه الاجتهاد، فدلالة الآية على المطلوب واضحة.

وهذا التفقه الذي جعل غاية للنفر هو جزء من عملية تربوية ثقافية متكاملة، وليست عملاً يتوقف عند اكتمال إنجازه، فالتفقه يستتبع الإنذار. ونلاحظ أن الوحي الإلهي عبّر بـ«ينذروا» ولم يعبر بـ«يخبروا» أو: «يعلموا» فهي تعني أن التفقه يستدعي فعلاً في المجتمع، وهذا يكشف عن دور الفقيه في المجتمع، أنه ينبه المجتمع من سباته، ويثير فيه الوعي، ويدفعه إلى الحركة الواعية لأخطار ما هي فيه: ﴿لعلهم يحذرون﴾.

١٠ ـ ضرورة الاجتهاد:

الإسلام، بما أنه نظام حياة للبشر، ومشروع حضارة إنسانية شاملة، لا بد أن يستجيب في تدفقها وتحددها المستمرين، لأن تقوم وتطور التنظيم المجتمعي، وتجدد حاجات الفرد والمجتمع بين هذا وذاك.. كل ذلك يؤدي إلى تكوين حاجات جديدة ونشوء وقائع جديدة لم ترد فيها نصوص خاصة في الكتاب أو في السنة، كما لم يبحثها الفقهاء الأقدمون بطبيعة الحال.

وهذه الوقائع والحاجات تمس حياة الأشخاص من حيث علاقاتهم فيما بينهم، وتمس تكوين وحياة الجماعات والمجتمعات من حيث علاقاتها فيما بينها، وفي علاقاتها مع الطبيعة، وهي في كل ذلك تمس مستويات الحياة كلها: السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

وإذن، فلا بد أن يكون لله تعالى في كل واقعة تشريع إسلامي، ولا بد أن يكون للإسلام من كل مشكلة موقف ينسجم مع أصوله ومبادئه الكبرى، وقواعد التشريع العامة فيه.

ومن البديهي ألا تكون النصوص الخاصة وافية بقضايا الحياة المتجددة، ومن البديهي أن يواجه الفقيه المجتهد قضايا جديدة يقتضيها نمط الحياة الجديد في كل عصر تتعلق بحياة الأفراد والجماعات، ولا يجد فيما بين يديه من النصوص الخاصة في الشريعة ما يفي بغرضه من معرفة حكم الله في الإسلام في تلك القضية.

وهنا تبرز ضرورة الاجتهاد.

فإن فقهاء كل عصر يتعاملون مع قضايا عصرهم المتجددة من خلال رؤية إسلامية ترتكز على أصول الإسلام، ومبادئه الكبرى، وقواعد التشريع العامة فيه.

والشريعة الإسلامية، بما تتمتع به من مرونة خارقة، تستجيب لحاجات كل عصر وكل مجتمع، ويستطيع الفقيه العارف أن يجد في نصوصها وقواعدها العامة في التشريع بغيته، وأن يستنبط حلولاً نابعة من صميم الإسلام للمسائل والمشكلات التي يواجهها الناس في عصره، تغنيهم عن تجاوزها إلى ما عداها من الشرائع. وقد اكتشف ذلك فيها الباحثون المنصفون من غير المسلمين.

ولولا الاجتهاد لاقتضى الوضع الذي عرضناه من تجدد الحياة وتدفقها، وتولد المسائل الجديدة والقضايا المستحدثة نتيجة لتجدد الحياة والتغيرات التي تطرأ على الأفراد والمجتمعات... لولا الاجتهاد لاقتضى هذا الوضع أحد أمرين:

إما تجميد الحياة على مستوى معين لا تتجاوزه، وهو المستوى الذي يمكن تلبية حاجاته التشريعية في حدود النصوص الخاصة التي وردت في الكتاب والسنة.

وإما تجاوز الإسلام، والتعامل مع ما يستجد من شؤون الحياة والمجتمع على غير هداه بالرجوع في تنظيم ذلك والتماس الحلول له إلى ما اخترعه الهوى والتجربة في الأنظمة الحضارية ـ السياسية العلمانية الحديثة.

وكلا الأمرين مرفوض عند المسلم، ومرفوض في الإسلام، فلا يريد الله للحياة أن تتوقف عن تدفقها وتجددها، وازدهارها وتنوعها، كما لا يريد الله للمسلم أن يتجاوز إسلامه وعالمه الثقافي، ورسالته الحضارية التي يجب عليه أن ينجزها، وأن يكون شاهداً على الناس من خلالها.

والاجتهاد هو الحل، فلا بد من فتح باب الاجتهاد.

هذه واحدة.

والأخرى هي أن العالم الإسلامي يواجه اليوم تحدياً حضارياً وتحديات وجودية لكثير من مناطقه وشعوبه. وهذان لا بد أن يواجها بجدية وعزم، وإيمان بالهوية الإسلامية، وانطلاقاً منها.

وأحد أعظم وأخطر حقول المواجهة، ولعله أعظمها وأخطرها على الإطلاق، هو حقل الشخصية الإنسانية.

وعلى قيادات المسلمين أن تبادر إلى بناء الشخصية الإسلامية في الإنسان المسلم في الأجيال المقبلة ابتداء من هذا الجيل.

وحقل التشريع هو أحد أكثر الحقول أهمية في بناء الشخصية الإسلامية المنسجمة مع نفسها والمنفتحة على العالم، انطلاقاً من قاعدة فكرية أصيلة هي الإسلام.

وهذا ما يدعو إلى فتح باب الاجتهاد على مستوى المذاهب الإسلامية كلها، وذلك للعودة إلى الإسلام في التشريع تمهيداً لإعادة الاعتبار إلى الإسلام

في المجتمعات الإسلامية الخالصة باعتباره هوية المسلم ومنهج حياته.

إن الاجتهاد ليس ضرورة لنمو حياة المسلم فقط، وإنما هو، أمام التحدي الحضاري له، وتداعي الأمم عليه «كما تداعي الأكلة إلى قصفها» ضرورة دفاعية وجودية لصون هذه الحياة واستمراريتها. والحمد لله رب العالمين.



مقاربات في الاجتهاد والتجديد

يبدو أن ضرورات التجديد في الاجتهاد تفترض التأمل في المفهوم الشائع للاجتهاد، الذي يرادف اليوم المعنى التقني والصناعي مع أن مهماته باتت أوسع بكثير، وتقتضي فهماً جديداً يتوافق ومقتضياته الواقعية.

هذا الاقتراح عن التجديد في الاجتهاد يمكن أن يفهم على أنحاء؛ فتارة يفهم على أساس أن الضرورة تقضي بالتجديد في مجالات وحقول الاجتهاد، كأن نقول إن الاهتمامات والمجالات التي يجب على الفقيه أن يتطرق إليها في أبحاثه تقضي الضرورة بالتجديد فيها، وتارة نتكلم على تجديد في المنهج وهو ما يلقى الاهتمام والمتابعة ويحتاج إلى كلام مفصّل.

بالنسبة إلى الحقل الأول، نعم، الضرورة تقضي بذلك، ومن هنا قولنا إن الفقيه يجب أن يكون ملمّاً بقضايا عصره ومشاكل مجتمعه أو مشاكل البشر المعاصرين، ومن الأمثلة الشائعة في هذه الأيام أن نتحدث عن كل ما يتصل بقضايا البيئة، مثلاً، غير أنه لا يوجد في الفقه الإسلامي بوجه عام، الفقه التقليدي المدرسي، لا يوجد فقه بيئي، إذا صح التعبير، وهذه مسألة تثار حولها إشكاليات كثيرة، كأن يأتي ممول أو شركة وطنية أو مختلطة أو أجنبية وينشىء مصنعاً ويلوث البيئة بنفاياته، ففي الفقهاء من يقول ـ حسب الفقه التقليدي ـ نعم، هذا عمل مشروع، لأن الناس مسلطون على أموالهم وليس من حقنا أن نمنعهم، بينما في رؤية فقهية أخرى لتفاعلات كل عمل بشري مع المجتمع يمكن أن يكون بالفعل هناك اجتهاد مخالف بأن نمنعه، فهو ليس مسلطاً على أمواله بشكل مطلق.

في قضايا البيئة وقضايا التنظيم المجتمعي في كافة الحقول وتفاعلات الإنسان مع الطبيعة ومجالات كثيرة موجودة، لا بد للفقيه من أن يهتم بها وتقضي الضرورة بتوسيع مجال الاجتهاد بحيث يستوعبها، فيكون ثمة فقه بيئي، فقه تنظيمي، فقه علائقي في مجال الطبيعة ومجال المجتمع الداخلي والعلاقات الخارجية.

أما في المعنى الثاني وهو مسألة المناهج، أيضاً نحن نلاحظ، وهذه مسألة أصادفها كثيراً في أبحاثي، أن مناهج الاجتهاد تحتاج إلى إعادة نظر، ويبدو لي أن هناك نقصاً منهجياً، لا أقول خللاً منهجياً يوجد نقص منهجي، مثال على ذلك وهو مثال كبير وخطير، ما تعارف عليه الفقهاء من اعتبار أنّ آيات الأحكام في القرآن الكريم هي خمسمائة وبضع آيات بينما نحن نلاحظ أولاً: أنّ نسبة الخمسمائة، نسبة آيات الأحكام إلى جميع كتاب الله العزيز هي أقل من العُشر، وهو أمر مثير للتساؤل أن يكون أكثر من تسعة أعشار الكتاب الكريم مواعظ وقصصاً وعقائد وأن تكون آيات الأحكام أقل من عُشر، أمر مثير للتساؤل، علماً بأن آيات العقائد المباشرة هي أقل بكثير من العشر أيضاً، يبقى كل ما بقي، أكثر من ثمانية أعشار الكتاب الكريم قصص ومواعظ، أنه أمر يحتاج إلى بحث. في التدقيق، أدّعي، والله تعالى أعلم ونسأله العصمة، أن آيات الأحكام هي أكثر بكثير مما تعارف عليه الفقهاء والأصوليون، وفي تقديري قد تتجاوز الألف آية، أنا الآن في سبيلي إلى تقصي هذا الأمر، إن الفقهاء رضوان الله عليهم والأصوليين القدماء جزاهم الله عنا خيراً، انطلقوا في تعاملهم مع القرآن باعتباره مصدراً للتشريع من خلل أو من ضيق في الرؤية المنهجية جعلتهم يرون فقط آيات الأحكام المباشرة التي يتعاطونها، وهي ما يتصل بفقه الأفراد عبادات الفرد، تجارة الفرد، جريمة الفرد، الأسرة، لا أعرف لماذا غفلوا عن البعد التشريعي للمجتمع وللأمة في المجال السياسي والتنظيمي وللعلاقات الداخلية في المجتمع وعلاقات المجتمع مع المجتمعات الأخرى غير المسلمة، لا أدري، ولعل بداية عصر التدوين الفقهي التي صادفت الانفصال الكامل بين القيادة السياسية للمسلمين وبين الجانب التشريعي للمسلمين والذي حصل في

العهد الأموي المبكر، وبعد ظهور النتيجة التي آلت إليها معركة صفين بانتصار المشروع الأموي حصل انفصال كامل، ووجد في داخل الأمة مساران، مسار السلطة ومسار التشريع، وحاولت السلطة مراراً أن تستوعب حركة التشريع واستعصى عليها ذلك لأن جمهور المحدثين أولاً وبعد ذلك جمهور الفقهاء عصموا أنفسهم عن هذا الأمر.

لقد صيغ علم الأصول وفقاً لهذه الرؤية، لا أريد أن أقول إن علم الأصول بحسب أصل وضعه كان فيه خلل، فهذا بحث آخر عظيم الأهمية، ولكن علم الأصول ـ باعتباره أساسياً من مكونات الاجتهاد ـ يجب أن يستجيب لرؤية فقهية أوسع من الرؤية السائدة الآن، وهذا يقتضي أن يفحص الفقهاء والأصوليون عن أوجه النقص في علم الأصول في وضعه الحاضر، حيث طوّره الأصوليون الشيعة الإمامية في القرنين الأخيرين تطويراً مهماً في اتجاه العمق، خرج به في كثير من الأبحاث عن مجاله الأصلي، وهو الشريعة، ليجعل منه بحثاً فلسفياً ـ كلامياً تجريدياً، لا علاقة له بقضايا الاستنباط من الكتاب والسنّة، من دون أن يساهم هذا على الإطلاق في توسيع مجال الاستنباط الفقهي.

فالمجالات التي يهتم بها علم الأصول في وضعه الحاضر تتناسب مع هذه الرؤية الفقهية، الرؤية الأصولية صنعت لتخدم رؤية فقهية في الحقيقة، بالمنهج، أصول الفقه هي علم منطق الفقه، هي علم الاستنباط، ولكن علم الأصول تاريخياً وجد بعد الفقه، كما هو شأن مناهج البحث في غالب العلوم أو جميع العلوم. فمحاولة الاستنباط الفقهي هي التي وجدت أولاً ثم صيغت المناهج الأصولية والقواعد متأثرة بالمنطق الأرسطي وبعض الآراء الفلسفية. نحن نوافق على أن هناك ضرورة لما سمي تجديداً، أنا لا أحب أن أقول هو تجديد بل لنقل تطوير وتوسيع مجالات الاجتهاد وتطوير علم الأصول ليخدم توجهاً فقهياً من هذا القبيل أي أن يتسع ليستوعب مشكلات مجتمع وأمة وعالم دخل في أوضاع تنظيمية جديدة وفي أوضاع مدنية حضارية جديدة أوجدت له مشكلات جديدة تستدعي التجديد والإبداع في العلوم الدينية.

فالمنهج الدراسي تارة يكون من الأدوات، في الكتاب وفي الأبحاث

الأكثر أهمية، أي في تصنيف الأبحاث بين ما هو أهم ومهم، وفي الأسلوب، يمكن إيجاد تطوير، وقد حصل بالفعل في المعاهد الدينية الكبرى في النجف وقم والأزهر تطوير في أدوات الدراسة، تمثل بتحديث صيغة الكتب في لغتها وتبويبها ولكن على أساس المنهج القديم.

أما التحديث الجوهري فيكون في المناهج الدراسية الأصولية والفقهية، الكتب والمصنفات التي وضعت حديثاً في الدراسات الأصولية والفقهية هي كتب حديثة بمنهج قديم، مثلاً في الأصول، الآن يوجد في أصول الفقه للشيخ المظفر وحلقات في الأصول للسيد الصدر، وهي مكتوبة بمنهجية حديثة من حيث اللغة والتبويب والتنسيق، ولكنها عبارة عن أصول قديمة كتبت بلغة حديثة، فالتحديث الذي حصل تحديث مفيد سهّل كثيراً ولكنه يكوِّن طالب فقه أو طالب اجتهاد من قبيل الشيخ الطوسي. في الأزهر كذلك يكوّن فقيهاً من نوع الشافعي، إنه منهج قديم أعيدت صياغته. الكلام في منهج التفكير، أعني المنهج بحسب التعبير العلمي. فهو لم يدخل عليه أي تجديد إلى وقت قريب، وما يُحكى عن تطور، يُحكى أولاً عن أنّ باب الاجتهاد مفتوح عند الشيعة، مغلق عند السنة، هذه مكرمة وهمية، باب الاجتهاد إذا كان مفتوحاً في مذهب الشيعة فهو مفتوح في المذاهب السنية، وإذا كان مغلقاً عند المذاهب السنية فهو مغلق عند مذاهب الشيعة. فتارة نتحدث عن اجتهاد مطلق في الشريعة، في الإسلام، الشيعة ليس عندهم اجتهاد في هذا المجال، وباب الاجتهاد عندهم، لا أقول هو مغلق، ولكن، هم أغلقوه، فمن النادر أن تجد فقيهاً شيعياً يعرف فقه المذاهب وله رأي فيه وفقاً لمنهجها أو وفقاً لمنهجه. أما أن نقول إنه ثبت بالبرهان أن أصول الاستنباط عند الشيعة هي الحقيقة وكل المذاهب الأخرى هي باطلة فهذه مسألة سهلة ويستطيع الشافعي أيضاً أن يقول ثبت بالبرهان أن منهج الاستنباط عندي هو الصحيح فالمذاهب الأخرى باطلة.

الحقيقة أنّ الموجود في خط التشيع الإمامي (أنا أتكلم عن الشيعة الإمامية) ما هو موجود عند الشوافع أو الحنابلة أو الزيدية أو الأحناف، يوجد مجتهدو مذاهب، يوجد مجتهدون في مذهب الشيعة الإمامية ومجتهدون في

مذهب الأحناف. إنّ رواية إغلاق باب الاجتهاد المشهور عن السنة إنما هي قضية الاقتصار على المذاهب الأربعة، بهذا المعنى يعتني الإمامية بفقههم وفق أصولهم، وبدرجة محدودة هم يفحصون بعض الأصول الأخرى كالاستحسان أو القياس ويثبتون بطلانها، ولكنهم غير مجتهدين بناءً على صحتها، فلو فرضنا أن الفقيه الشيعي قيل له افرض أن القياس صحيح فكيف تقيس؟ فهو لا يعرف، وكذا الحنفي والحنبلي. الذي حصل أن ما يقال إنّ باب الاجتهاد مغلق في المذاهب السنية يعني أنه اقتصر على هذه المذاهب ولم يعد من المسموح تطوير رؤية فقهية تختلف عنها، بمعنى أن اجتهادهم في المذاهب بالتفريع عليها.

المشكلة المطروحة هي تجديد المنهج، هنا أنا لا أتكلم كما قلت عن تجديد، المسلمون متواضعون ومتسالمون على أن المصدرين الأساسيين في التشريع هما الكتاب والسنة، إذن فيما يتعلق بآلة الاجتهاد لا يوجد خيارات، لا يوجد إبداع. أن نقول نحن نعتمد على مصدر جديد للشريعة، هذا الأمر لا يمكن لفقيه أن يدّعيه. الكلام على وسيلة أو مصدر جديد للشريعة هو في الحقيقة خروج عن الشريعة لأن الشريعة هي مرسومة ضمن هذين المصدرين، وأنا لا أعتني لا بما يسمى دليل العقل ولا بما يسمى إجماعاً، لا أعتني بالإجماع لأنه لا قيمة له إلا بما يتضمنه من رأي الإمام المعصوم (ع) فهو صيغة من صيغ حكاية السُنَّة، وما يسمى بدليل العقل هو ليس مصدراً للاستنباط بذاته. دائماً نحتاج ـ فيما يسمى أحكاماً عقلية ـ إلى مساندة الكتاب أو السنة، ففي هذين المصدرين لا يوجد إبداع ولا تطوير، المشكلة هي مشكلة علم الأصول، علم الأصول ليس كتاباً ولا سنة، هو وسيلة؛ أولاً لتنظيم التفكير، من هنا علاقته بالمنطق، ثانياً هو وسيلة لفهم اللغة العربية وآليات التعبير اللغوي ومن هنا صلته بعلوم اللغة العربية، وهو ثالثاً وسيلة لفهم المنطق الداخلي والعلاقات الداخلية للنص التشريعي في الكتاب والسنة، ومن هنا علاقته بالنص التشريعي، بالكتاب والسنة.

في علم الأصول حدث خلل، برأيي، وهو أنّ علم الأصول تأثر في وقت مبكر جداً بعلم الكلام والفلسفة فأصبح شيئاً فشيئاً مقصداً بذاته، بينما هو آلة،

مجرد منهج، وسيلة، وازداد تعقيداً بدخول المصطلح الفلسفي ومناهج البحث الفلسفي، كأن نبحث عن أصالة الوجود أو أصالة الماهية مثلاً في ضمن مسألة أصولية نتعامل فيها مع نص منطوق موحى به في السنة أو في الكتاب. منهج البحث الفلسفي يختلف اختلافاً موضوعياً وجذرياً وطبيعياً عن منهج البحث في الكتاب والسنة، فنحن أصبحنا في علم الأصول، في كثير من الحالات، نذهب بوسيلة إلى غاية أخرى، وتحول علم الأصول في كثير من الموارد إلى غاية بحد ذاته، وهذه ناحية شديدة الخطورة وأعتقد أنها شلّت الفقه الإسلامي في جوانب كثيرة وانعكست على وضع الأمة وعلى العقل المسلم، ذلك أننا استخدمنا منهجاً سميناه «أصول الفقه» ذا علاقة ينبغي أن تكون عضوية تفاعلية مع نصَّي الكتاب والسنة، استخدمنا فيه منهجاً فلسفياً لا علاقة له بكتاب ولا سنة، حدث خلل في علم الأصول ووصل حتى إلى مباحث الألفاظ، الآن التأثير الفلسفي نجده حتى في مبحث الدلالة.

فالخلل جاء من أننا نتعامل مع نص تشريعي في الكتاب والسنة، فيما نحسب، وفقاً لمنهج لا يتناسب مع الغاية، مع ذي المنهج، وفي كثير من الحالات نتعامل مع نص الكتاب والسنة بمنهج مختلف في طبيعته عن الكتاب والسنة وضيق عن استيعاب الأبعاد التشريعية للكتاب والسنة.

من جملة موارد الخلل، هذا الارتكاز الفقهي الموجود عند الأصوليين والفقهاء في نظرتهم إلى النص التشريعي باعتباره نصاً مطلقاً من جميع الجهات من غير فرق بين الكتاب والسنة، وأنّ النص الوارد في السنة نص مطلق بينما هو في بعض الحالات نص مطلق ولكنه في حالات أخرى، ربما تكون معظم الحالات، هو نسبي. إن النصوص التشريعية في الكتاب الكريم ليست نسبية. نصوص الكتاب الكريم نصوص مطلقة إلا أن أبعادها وهو ما نسميه الإطلاق الأحوالي، أي المرتبط بتغيرات وضع المجتمع، هذه يطرأ عليها تغيير.

هناك إطلاق نسميه الإطلاق الأزماني، إنّ هذا النص ثابت على مدى الأزمان، هذا في الكتاب الكريم موجود لكن في السنة ليس كثيراً. ويوجد ما نسمية الإطلاق الأحوالي، هذا في الكتاب الكريم موجود ولكن في السنة لا

يمكن أن نلتزم به دائماً لأنه إذا كان المدى الزمني للنص هو نفسه محدود فلا معنى لأن نبحث عن أحوال النص. إذاً، لا بد من إعادة النظر فيما يعتبره معظم الفقهاء الأصوليين من السنة حكماً شرعياً إلهياً بينما كثير منها، أعني نصوص السنة، لا تتضمن أحكاماً شرعية إلهية، بل تتضمن ما أسميه تدبيرات، وهي أحكام تنظيمية، إدارية. وقد درج الفقهاء على اعتبار هذه أحكاماً شرعية وهي ليست كذلك، ولها أمثلة كثيرة جداً في الشريعة، والاستنباط الفقهي وهذه نظرة شائعة عند جميع فقهاء المذاهب. إنّ المنهج الأصولي هو الذي أدّى إلى تكوين هذه النظرة، فإن المنهج يقضي بأن كل ما يعتبر سُنَّة هو وارد لبيان الحكم الشرعي الإلهي.

ولعل منشأ هذا الخلل، في المنهج، هو قضية مسلمة عند الأصوليين والفقهاء، وهي وظيفة النبي(ص) في أن يبين الأحكام الشرعية، وغفلوا عن أن من جملة مناصب النبي أنه كان حاكم دولة، كان قائد مجتمع، إنه ربُّ أسرة، إنه عضو في مجتمع وإنه إنسان يتفاعل مع محيطه وحياته ومع معاشريه من الناس، ومن هذه المنطلقات كلها وفي هذه الأطر كلها كان الرسول يقول ويفعل ويقرر، فاعتبار أن قول الرسول وفعله وتقريره سنة صحيح، ولكن تصنيف هذا القول وهذا الفعل وهذا التقرير بحسب جوانب الحياة التي كان الرسول الأكرم سلام الله عليه يتفاعل معها، فهذا ما يبدو أنهم غفلوا عنه.

لقد لاحظ فقهاء الشيعة وسائر المذاهب في بعض الحالات أن الحكم الوارد في بعض الوقائع لا يمكن تعميمه فيقال إنه قضية في واقعه ولا يصلح لأن يكون قاعدة، ولا يمكن أن يعمم على جميع الحالات، إذن، هذا الفهم صحيح لكنه أوسع بكثير من الموارد النادرة التي لاحظوا فيها هذه النقطة.

الخلاصة، نعم، إننا نواجه ثغرات وفراغات في المنهج الأصولي، والمطلوب ليس تجديد هذا المنهج، لا أحبّذ الكلام عن تجديد في الفقه، المطلوب هو إعادة فحص المنهج لسد النقص الموجود فيه، فيما يتعلق بطبيعته، وأنا من دُعاة التنقية الكاملة للمنهج الأصولي من التأثيرات الفلسفية والكلامية، أذكر من باب المثال مسألة أصولية مشهورة ذات بُعد فقهي أو فقهية

وتذكر في الأصول وهي مسألة التخطئة والتصويب. هذه المسألة لها بُعد كلامي وخلفية كلامية قد لا يكون قد اكتشف من قبل، ومسائل أخرى كثيرة يكتشف فيها الباحث بعداً كلامياً أو بُعداً فلسفياً وبعض التأثير الفلسفي ظاهر للعيان، ففي بعض مباحث الحكم يتحول البحث من كونه بحثاً أصولياً مادته الكتاب والسنة إلى كونه بحثاً فلسفياً بكل معنى الكلمة.

تنقية المنهج الأصولي من التأثيرات غير الملائمة من المنهج الفلسفي والكلامي أمر ضروري.

هذا المنهج ناقص كما لاحظنا، إكماله برؤية تبحث النص في السنة لترى أنه لبيان الحكم الشرعي أو أنه لتدبير من التدبيرات، لترى هل أنه قضية في واقعة أم أنه حكم يتمتع بخاصية الإطلاق في الزمان وفي الأحوال؟ وفي الفقه لا بد من فتح أبواب لا تزال مغلقة على ما نسميه الفقه العام، فقه المجتمع وفقه الأمة، ما هو موجود الآن أي تسعون بالمائة منه هو فقه فردي. أما الفقه العام، فقه الأمة الذي نزلت فيه التكاليف الإلهية والخطابات الإلهية ليس موجها إلى الأفراد وإنما إلى الأمة. أنا أذكر مثال تشريع الجهاد، الجهاد هو تشريع للأمة وليس للأفراد، ولكن العقلية الفردية حكمت على الفقهاء أن يروا في خطابات الجهاد ما سموه الخطاب الكفائي أي حكم أفراد ولقد توصلت، ودونت هذا، إلى رأي مفاده أن خطابات الجهاد ليست واجبات كفائية بل هي واجبات عينية، ولكن ليس على الأفراد وإنما على الأمة؛ الأمة يجب عليها عيناً أن تجاهد. أما القول إن الأفراد يجب عليهم الجهاد، وينبغي أن يتجمع منهم عدد كافٍ للقيام بالمهمة، فإذا اجتمع هذا العدد الكافي سقط التكليف بالجهاد عن سائر المسلمين. كيف يعرف المسلم أنه من جملة من تحصل لهم الكفاية أو أنه ممن يُستغنى عنه؟ على هذا مَن الذي يجب عليهم أن يتدربوا على القتال وفنونه ويتعلموا الخبرات اللازمة في الحرب؟ إلى غير ذلك من الأسئلة التي لا يمكن الإجابة عنها على تقدير أن يكون التكليف بالجهاد تكليفاً للأفراد. إنّ الفحص الدقيق للخطاب، ولطبيعة هذا الواجب وعلاقته بالمجتمع يكشف عن أن المكلف هو الأمة وهي تنفذ تكليفها. وعليه، وهنا نسأل، لماذا إذا امتثل البعض

سقط عن الكل؟ وإذا عصى البعض يعاقب الكل، ونسأل لماذا يعاقب الكل؟ يعاقب الكل لأن الكل مكلف، ليس المائة فرد وإنما المجموع الكلي هو المكلف، هذا مثال من الأمثلة.

وهنا ثمة من يقول بأن بعض المباحث الأصولية تساق إلى نتائج كلامية، بمعنى أنها تخرج عن طورها وعن كونها أصولية.

وهذا بالطبع موجود وأنا أستحضر مثالاً عند الشيعة في قضية الولاية، ومسألة ولاية الفقيه العامة. إن المباني الكلامية في مسألة الحكم السياسي في عهد النبوة (عند جميع المسلمين) وفي عصر حضور وظهور الإمام المعصوم (عند الشيعة الإمامية) قد عممها الفقهاء على جميع الأزمان أي إلى ما بعد عصر النبوة وعصر الغيبة، ودخلت في المنهج الفقهي وطبقت في الفقه السياسي فبنيت مسألة السلطة في عصر الغيبة على عقيدة بالإمام المعصوم وما يتمتع به من سلطة مطلقة وولاية عامة وأعطيت نتائجها الطبيعية، وكأن الغيبة لم تحدث والإمام حاضر، وقد أسند سلطته العامة المطلقة إلى الفقيه. الباحث إذا تمعن يجد الكثير من الشواهد على هذا الخلل.

نذكر هنا الملاحظة التي تداولنا بشأنها قبل قليل، يقال، وهو قول صحيح، إن علم الأصول تطور عند الشيعة الإمامية تطوراً كبيراً كمّاً ونوعاً وهذا صحيح، في الاهتمامات وفي الأبحاث، ولكن هذا التطور بقي شكلياً وسطحياً من حيث النتائج، فنحن نعلم من تاريخ العلم، تاريخ المعرفة بوجه عام، أو تاريخ أي علم من العلوم، إن أي تبديل في المنهج يؤدي إلى تبديل في النتائج ولو نسبياً إما في نوعية النتائج أو في كمها، في مساحة النتائج وهذا يقتضي أن يظهر أثر هذا التطور في مجال الاجتهاد والاستنباط. ولكننا لا نجد لهذا التطور أي تأثير، وأشك أن يكون له نسبة تأثير واحد في المائة، أشك في النتائج، بحيث إذا قارنا في كتب الفتاوى المتداولة في عصرنا والعصر السابق لنا والعصر السابق له صعوداً إلى أن نصل إلى الشيخ الطوسي في نموذج من كتاباته أو إلى ما قبل عصر الشيخ الطوسي إلى عصر الصدوق في كتابه «المقنع» أو الطوسي في كتابه «النهاية» وهو كتاب فتاوى سنجد أنه باستثناء تغير العبارة اللغوية أنّ النتائج

واحدة، حتى المساحات أيضاً ـ أي مجالات البحث ـ واحدة إلا نادراً، هذا يعني إما أنّ المنهج تحول إلى مقصد بنفسه ولم يعد منهجاً، وإما أن المنهج غير ملائم إطلاقاً لذي المنهج (أي مقصده وغايته) ولما وضع له، ولذلك لم يؤثر أي تغيير، مثلاً في الدراسات اللغوية نجد أن تبدل المنهج يؤدي إلى تغيير النتائج نغييراً نوعياً أو كمياً، وكذلك في علم الفلك والهندسة والطب والفيزياء والكيمياء. . . الخ. تطور المنهج الذي يقولون عنه لم يغير شيئاً.

بطبيعة الحال علينا أن نُدخل، في عملية التقويم، ذهنية الفقيه وثقافته واهتماماته ورؤيته، فهي ذات علاقة وثيقة بعملية الاجتهاد ولكن المفروض أن المنهج هو الدليل، الذي يعيش ظروفاً محدودة من المفروض أن يوسع المنهج رؤيته.

أما إدخال ما يسمى في علم الأصول بالتعبد الشرعي واعتباره معياراً عاماً في جميع الحقول، فنقول إنه في المنهج السائد المتداول يعتمد الفقهاء غالباً على ما يسمى التعبد الشرعي، يعتبرون أنّ النصوص الواردة هي غير قابلة للفحص والمقارنة والتظهير لأنها تعبدية، يقولون إن هذا دين والدين يقتضي الطاعة، نتعبد بما وصلنا من الشارع المقدس. التعبد في العبادات المحضة أمر لا ريب فيه ومسلم به، وأما في مجالات المجتمع، فيما نسميه الفقه العام وبعض الفقه الخاص في باب الأسرة أو المكاسب الفردية مثلاً، نحن لا نعتقد في كثير من التفاصيل أن للتعبد معنى على الإطلاق ولا بد أن تنزل الأمور وفقاً للأدلة العليا في الشريعة وللقواعد العامة في الشريعة التي هي الضوابط الأساسية، لا بد أن تنزل على مقاصد الشريعة وحكمة التشريع المتصيدة من استنطاق النصوص وعلى ما نفهمه من المناطات المستفادة من النص أو المستكشفة من مقارنة النصوص حسب ظروفها وملابساتها. يعني بعبارة أخرى ـ لا أقول المصالح والمفاسد الواقعية فقد نناقش بأننا لا نعرفها ـ ولكن ما يبدو لنا من حكمة التشريع لا بُد أن تنزل على هذا.

من هنا جملة أسباب الخلل في المنهج هو هذا، مثلاً أنا أذكر مثالاً بسيطاً، وهناك ما هو أهم منه، يحضرني وهو متداول بين الناس وهو أن يبدأ

المؤمنون طعامهم بالملح ويختمونه بالملح بدعوى أنه مستحق أكله سواء كان ذلك في البلاد الحارة أم البلاد الباردة، في الصيف أم في الشتاء، يوجد نص وردت فيه نصيحة البدء بتناول الملح قبل الطعام وفي ختامه. أنا لا أقطع أن هذا الأمر من باب التعبد الشرعي، أنا أفهم أن الملح مادة غذائية لها صلة بالجسد وبكيماويات الجسد وأن الإنسان يفقد في البلاد الحارة كمية من ماء جسده بالتعرق فيحتاج إلى تعويضها وأما في البلاد الحارة أو في البلاد المعتدلة إذا كانت نسبة الملح في الطعام عالية، قد لا يحتاج الإنسان إلى المزيد من الملح وبالتالي قد يكون من غير الراجح أن يستعمل الملح في طعامه. إن هذا المثال ونظائره تخضع لفحص الفقيه عن المعيار الذي يجب اتباعه في فهم طبيعتها.

إن تعميم مقولة التعبد الشرعي وعدم الفحص عن مناخ النص وزمانه، عن خصوصيات مكانه، عن طبيعة الجماعة السائلة، أو الشخص السائل قد يكون غير صحيح، مثلاً في باب طهارة الكتابي أو نجاسته توجد رواية صحيحة، أنا أستغرب ولو لم يكن إلا هي لكان ينبغي أن تلفت نظر الفقيه إلى أنه لا يوجد تعبد شرعي، حين يسأل السائل ما مضمونه أنه نحن في بلادنا نؤاكل المجوس، يقول له الإمام؛ أنا لا أؤاكلهم ولكن أنتم لا تغيّروا عادة اعتمدتموها، فيفهم من «أنا لا أؤاكلهم» أنهم نجسون، لا، الإمام ينزه نفسه حسب ظروفه عن أن يؤاكل مجوسياً ولكن أعراف الناس وعاداتهم تبقى كما هي، إنّ تعميم مقولة التعبد على أبواب التشريع العام، تشريع الأمة تشريع المجتمع، تشريع الأفراد في حياتهم الدنيوية من جملة الثغرات في منهج الاستنباط. قلت في بعض كتاباتي، نحن نحتاج إلى تأصيل أصول جديدة، هذه الأصول الموجودة تحتاج إلى تحديث، ونحتاج إلى وضع قواعد أصولية جديدة تكمل هذا المنهج.

ونحن نحتاج إلى أن نتعامل مع نظام العبادات بمنهج يختلف عن المنهج الذي نتعامل به مع تشريع الأمور الوضعية في الفقه العام أي فقه الأمة ككل وفقه المجتمع وعلاقات المجتمع وفقه الأفراد داخل المجتمع في علاقاتهم مع الدولة أو مع الجماعات أو مع بعضهم البعض، والمبدأ الأساسي ـ إلا أن يثبت خلاف ذلك بنص قاطع ـ أنه لا يوجد تعبد في باب المعاملات العام يعني في الفقه

السياسي والتنظيمي والاقتصادي والأسروي والاجتماعي، لا يوجد تعبد، لا بد أن تُلتمس مقاصد الشريعة هنا.

القياس والرأي والاستحسان:

إن الموقف الفقهي ـ الأصولي عند الإمامية من هذه العناوين صريح في أنّ الخلاف ليس في تحديد دوائر عمل هذه العناوين، بل في أصل صلاحيتها للدلالة على الحكم الشرعي. وكذلك الحال في الموقف الفقهي عند الظاهرية من القياس (الظاهرية لا يلتزمون بمشروعية القياس، فابن حزم كان من أكبر المحاربين للقياس). وهنا يتعين التوقف عند الموقف المبدئي في (طبيعة) الأدلة الشرعية بين ما اصطلح على تسميته بالاجتهاد بالرأي وأصحابه هم (أهل الرأي) وبين (الاجتهاد بالدليل) فمن المعروف أن ثمة خلافاً كبيراً بين أهل الرأي ومخالفيهم. نحن حذرون من إيكال المسألة التشريعية إلى ما نسميه (الرأي)، والاعتماد على الفهم الخاص من دون دلالة النص الشرعي، ومن هنا الموقف الصارم من القياس لأنه يتبين لدى الفحص أن القياس المعمول به عند مَن يعمل به من فقهاء المذاهب يؤول في النهاية إلى فهم شخصي وإلى استنباط شخصي لا يستند في أكثر الحالات إلى نص شرعي وبهذا لا يكون الفقيه مكتشفاً للتشريع الإلهي بل يكون هو مشرعاً. وكذلك الحال في الاستحسان وسد الذرائع. الحقيقة أن ما ذكرنا لا يعني أنه يوجد تباين كامل بين المذاهب في هذه الأدوات الاستنباطية، ففي بعض الموارد يكون الاختلاف (لفظياً) أي أن الاختلاف يكون في التسمية فقط، وفي بعض الموارد التي تعتبر قياساً عند أهل القياس، لا يسميها فقهاء الإمامية قياساً، كذلك في باب الاستحسان مثلاً، ما يسمى باب التزاحم في الفقه الإمامي قسم كبير منه يمكن تصنيفه بسد ذريعة أو استحسان.

نحن علينا أن نعتمد على أصل، حينما نقول إن المصدر الأساسي للتشريع هو الكتاب والسنة ولا يوجد غيرهما. في الكتاب والسنة غنى وكفاية، الادعاء بأن النصوص قاصرة وأننا نحتاج إلى أن نكمل النصوص بأدوات أخرى، هذا الادعاء لا أثق به ولا أراه صحيحاً. النصوص ليست قاصرة، إذا أردنا أن نعتبر

أن كل واقعة يجب أن يرد بها نص فالنصوص قاصرة بالتأكيد، ولكن إذا أردنا أن نعيد كل الوقائع إلى المبادىء الكلية في التشريع فالنصوص ليست قاصرة، ونحن عندنا مستويان من الكليات التشريعية، المستوى المتداول وهو ما يسمى القواعد الفقهية، وهناك المستوى الآخر وهو ما أسميه الأدلة العليا وهي أدلة فوق القواعد الفقهية، من قبيل، مثلاً، ﴿**إنَّ الله يأمر بالعدل والإحسان**﴾، هذه الآية تعتبر مصدر تشريع لا ينحصر في باب من الأبواب وإنما يشمل، ما عدا العبادات، كل أنشطة البشر. كلما التبس علينا أمر نرى بحسب فهمنا وسليقتنا النقية والسليمة ما هو مقتضى العدل والإحسان فيه، من هنا أنا أميل إلى التدقيق في هذه النقطة وهي أنّ الخلاف بيننا وبين من يعتمد هذه الأدلة التي تسمى أدلة تشريعية هو خلاف في أصل صلاحية هذه الأمور لتكون أدلة شرعية وليس في دائرة عملها.

نعم لا يجوز، التعميم بنفي صلاحية الاستدلال وصفة الدليلية عن كل ما يسمى قياساً، كل ما يسمى استحساناً، كل ما يسمى سدّ ذريعة. إن هذا التعميم ليس دقيقاً في التعبير عن حقيقة الحال، حيث إن بعض الموارد التي تستعمل فيها هذه المناهج أو هذه المفردات في المنهج هي موارد صحيحة.

هناك ملاحظة تقول: إن العقل الأصولي الشيعي لم يلج عالم المقاصد، التي توغل فيها العقل الأصولي في بعض المذاهب الإسلامية بدءاً من فقهاء الشافعية في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري أي مع إمام الحرمين الجُويني مروراً بفقهاء الحنابلة وانتهاءً بالمالكيين على يدي الشاطبي والقرافي في القرن الثامن الهجري.

هذه الملاحظة صحيحة بالنسبة إلى الأبحاث الفقهية التقليدية، أما في الأبحاث الفقهية الحديثة فإنّ من الآثار الإيجابية التي أنتجتها محاولات تطبيق الشريعة الإسلامية في إيران وبعض البلاد الإسلامية ـ العربية وغيرها، وما واجهه العاملون على بلورة الصيغ التطبيقية للشريعة من مشكلات أنها فتحت هذا الباب في الفكر الأصولي ومجالات الاجتهاد الفقهي عند الفقهاء الشيعة. وأعتقد أن السبب في تقصير الفكر الشيعي الفقهي والأصولي عن ولوج هذا

الحقل في مجالات الاستنباط بينما كان موضع اهتمام كبير من المذاهب الأخرى بحيث يعتبر أحد أركان منهج الاستنباط في المناهج الأخرى، هو سبب تاريخي وليس فكرياً، هو لا يرجع إلى اختلال فكري وإنما إلى ظرف تاريخي، فالفقيه الشيعي لأسباب تتعلق بالوضع السياسي انعزل عن السلطة وعن المجتمع العام وعن قضايا علاقة المجتمع والإنسان بالسلطة من جهة وعن العلاقات داخل المجتمع الإسلامي العام وداخل مجتمع المسلمين المتفاعل مع المجتمعات البشرية الأخرى من جهة ثانية. وهذا المنهج الذي يلحظ النص الفقهي باعتباره يعالج حالات فردية، وحتى فيما يتعلق بالنظرة العامة عالج قضايا الجماعة الشيعية ومشكلاتها، ولم يعالج مشكلات المجتمع الإسلامي وقضايا الأمة. في هذا الحقل الموسوم بالحذر والذي يحكمه منهج فقهي قاصر نمت نزعة الحذر من تجاوز النصوص البينة ومن تجاوز الحدود الصارمة، بل أدى هذا إلى ظاهرة موجودة في فقه الشيعة بدرجة غير مسوغة وتنبىء بأحد مظاهر الخلل المنهجي أو القصور المنهجي وهي ظاهرة الاحتياطات في مقام الفتوى، وقد أشرت إليها في كثير من أبحاثي الفقهية والأصولية، والمكلف محكوم بالعمل بالاحتياط في نسبة عالية جداً من الفروع الفقهية في أحكام الأفراد، والاحتياط هو عبارة عن اللاموقف في المسألة الفقهية وهذا يقتضي اختيار أصعب المواقف لضمان عدم الخطأ، طبعاً هذا يلغي أي رؤية للمقاصد لأنه إذا أردنا أن نحتاط في كل شيء فالاحتياط لا يتناسب مع حركية الحياة وإنما يتعلق بضمان الخلاص الأخروي وضمان عدم الوقوع في الخطأ وهذا الأمر يتلاءم مع العبادات ولا يتلاءم مع الفقه العام، أعتقد أن تفاعل الفقيه الشيعي مع مشكلات الحياة الحديثة وانفتاح المسلم الشيعي على مشاكل الحياة الحديثة سيؤدي في النهاية إلى ولوج الفقيه الشيعي إلى هذا المجال من مجالات الاستنباط والاهتمام بهذا البعد الاستنباطي. . وهنا يأتي دور المرجعية.

هناك مسألة تحتاج إلى توضيح، وتتعلق بالمرجعية وقصرها على الشيعة الإمامية.

إن اعتبار المرجعية خاصة بالدائرة الشيعية لا يبدو لي دقيقاً، المرجعية هي

مؤسسة إسلامية وكل مذهب من مذاهب المسلمين توجد فيه مؤسسة المرجعية، الخصوصية الشيعية الإمامية الأصولية تميزت فيها مسألة المرجعية من جهة أن المشهور عندهم عدم جواز تقليد الموتى، إلا عند الإخباريين مثلاً الذين يجيزون تقليد الميت ـ الإخباريين الشيعة الإمامية ـ وكذلك المذاهب الإسلامية الأخرى التي تجيز تقليد الميت لا تظهر المشكلة لأن المقلَّد ميت فإن مقلدي أئمة المذاهب، أو مجتهدي المذاهب، باعتبارهم أيضاً مقلدين في المنهج الأصولي المنهج الاستنباطي لإمام المذهب، مثلاً المجتهد الحنفي على أصول أبي حنيفة والمجتهد المالكي على أصول مالك، مرجعهما موجود هو المرجع الأساسي، وهو إمام المذهب، والمرجع الناقل أو الوسيط هو الفقيه المعاصر الذي يرجع إليه في الفتوى، فهي ليست خصوصية شيعية.

ونلاحظ أنه في مراحل تاريخية كانت هناك حيوية في المرجعيات الإسلامية، نجد أن المرجع الفقهي، المرجع في التقليد أو أخذ الفتوى في سائر المذاهب كان يقوم بدور سياسي كبير وفعال، فنلاحظ أن أئمة كباراً كانت فتاواهم تحرك جماهير ومواقف سياسية ضخمة في شمال إفريقيا مثلاً وما إلى ذلك. الخصوصية الشيعية تظهر عند الأصوليين الإمامية حيث إنهم يشترطون حياة الفقيه والمقلَّد، ويتميزون بهذا، لأن المشهور بينهم هو عدم مشروعية تقليد الميت ابتداءً. فالمرجع يجب أن يكون حياً، الضجة المثارة والوهج الكبير اللذان أعطيا لهذه المؤسسة في العصور الأخيرة نشأ من تفاعل عوامل متعددة، كيف؟ أولاً دور الفقيه في الإفتاء ودوره باعتباره قاضياً أيضاً حيث إنه يتمتع بسلطة إصدار الأحكام، والفقيه قاضٍ تلقائياً، ثانياً مشكلة العلاقة بين الأمة والحكام وتعرض البلاد الإسلامية للغزو الاستعماري وعدم كفاءة الحكام في المواجهة، وعدم شرعيتهم في نظر الأمة، مما جعل للفقيه دوراً يتجاوز الإفتاء، بل ويتجاوز مركز القضاء إلى أن يكون مرجعاً قيادياً، وهو مرجع قيادي باعتباره فقيهاً، وإلا لو فرضنا أن البلاد الإسلامية لم تتعرض لموجات الاستعمار لما كان للفقيه ذلك الدور، نلاحظ مثلاً المثال البارز في أوساط الشيعة عن فتوى التنباك الشهيرة. فتوى التنباك صدرت نتيجة لتفاعل بين مركز الفقيه باعتباره مفتياً وقاضياً وبين طبيعة الحاكم الإيراني في ذلك الحين، وبين تدخل الشركة

الإنكليزية، أي الاستعمار البريطاني في هذا المظهر الاقتصادي، في اقتصاديات إيران، وعدم التفاهم بين المطلب الشعبي والحاكم الإيراني الشاه. وعدم التفاعل بين هذه الأمور الثلاثة خلق مناخ فتوى التنباك وإلا لماذا لم يتصدّ الشيرازي رضوان الله عليه أو لم يفتِ في أمور أخرى لم يكن للاستعمار دور فيها مع أنها كانت مثاراً للشكوى، ترى هل كان أسلوب حكم الحاكم الايراني نموذجياً بحيث لم يقتضِ فتوى من الفتاوى، بطبيعة الحال لا، ولكن لم تكن المسألة قد أخذت دوراً تفاعلياً أنتج أزمة اقتضت إصدار ما سمي مثلاً بفتوى التنباك.

نلاحظ مثلاً أنه في عصر حيوية الأزهر قبل أن توضع اليد على الجامع الأزهر، حينما كان يتمتع باستقلالية في موارده الاقتصادية وفي بناء نفسه وإنشاء هيكلياته الخاصة، كان للفقهاء دور فاعل في الحياة العامة، إن في التصدي لتصرفات الحكام وإن في التصدي لتدخلات الأجانب، ونعرف أنه في أثناء العهد المملوكي كانت الصدامات كبيرة بين فقهاء الجامع الأزهر وبين الحكام المماليك، ومن قبلهم أو من بعدهم، في فترة الغزو النابليوني في أوائل الغزو البريطاني والاستعمار البريطاني.

إذن فلنقل خصوصية المرجعية ليست خصوصية شيعية، هي شأن إسلامي، الفقيه هو مؤسسة إسلامية من مؤسسات المجتمع، الآن في إيران مثلاً حينما وجد حكم ينسجم مع القاعدة الشعبية وهي موضع قناعات هذه القاعدة، المرجعية ليس لها دور داخل إيران في مواجهة الحاكم الإيراني بل هي مكملة له ويوجد الاتجاه المعروف لدمجها فيه، إذن خصوصية المرجعية الشيعية هي أمر طارىء جداً، ناشىء من كون الشيعة موجودين في محيط توجد إشكاليات في علاقتهم به، محيطاتهم الداخلية الوطنية، وناشئة أيضاً من أن البلاد الإسلامية تتعرض لصيغ وأوضاع ومداخلات استعمارية وأجنبية، إن كان في قضية فلسطين أو في قضايا الإمبريالية المعاصرة في كل تمظهراتها سواء في العهد السوفياتي أو ما بعده، فإذن هي ليست خاصة بالدائرة الشيعية.

أما بالنسبة إلى الكلام عن الغموض الذي يكتنف مفهوم المرجعية عند

البعض فأقول: لا لا يوجد غموض أنا لا أرى في وضع المرجعية الشيعية في الوقت الحاضر غموضاً، هي كما قلت وأقول دائماً مؤسسة طبيعية من مؤسسات المجتمع الأهلي الإسلامي عموماً، والشيعي جزء من الساحة الإسلامية والمجتمع الإسلامي، وهذه المؤسسة ليست ناشئة عن عزلة الشيعة التاريخية، ولا علاقة لها بذلك، أيضاً لا نلاحظ ذلك قبل العصور الحديثة. نحن نلاحظ أن علاقة الشيعة بفقهائهم لا تتميز عن سائر أتباع المذاهب بفقهائهم، وهذ نقطة تاريخية أرجو أن يتصدى لها بعض الباحثين، الآن في ذاكرتي علاقة الشيعة بالمشايخ الكبار مثلاً، من أمثال الصدوق أو المفيد أو الطوسي أو أبي الصلاح الحلبي في شمال سوريا أو علاقتهم بالشهيد الأول ومن تلاه في المنطقة السورية وغيرها، علاقتهم بعد ذلك بالفقهاء المعروفين كالمحقق الحلي والعلامة الحلّي إنها علاقة جماعة بفقيهها، كما هي علاقة المالكية بالفقيه المالكي، وهذا أمر ألاحظه في شمال إفريقيا، لا يوجد تميز للشيعة عن غيرهم كالمالكية أو الشافعية أو الأحناف.

نعم، في العصور الأخيرة، وفي أوائل هذا القرن نلاحظ أن هذه العلاقة أو هذا البروز لدور المرجعية ظهر نتيجة لعملية التفاعل، وهذه نقطة لا أذكر أن أحداً التفت إليها، وآمل التوسع فيها في البحث التاريخي المقارن بين مجالات علاقات الشيعة بفقهائهم وعلاقات غير الشيعة بفقهائهم ونوعيات هذه المجالات وهي غالباً مجالات سياسية وجهادية. جهاد المسلمين في شمال إفريقيا، من الواضح أنه كان دائماً نتيجة لقيادة فقهية، ولم يكن لعوامل أخرى مؤثرة مما يسمى الآن قيادات سياسية مدنية، كان نتيجة لقيادة فقهية، تحركات الأفارقة في المنطقة الزنجية، كالسودان مثلاً، كان نتيجة لقيادة فقهية، في مصر أيضا كذلك، فلا يختص الأمر بالشيعة وحدهم، وهذا حقل يحسن أن يبحث فيه.

الحقيقة أن الدور الذي يعطى الآن للمرجعية عند الشيعة، وأتكلم عن خارج إيران المعاصرة، إيران الجمهورية الإسلامية، هو دور مبالغ فيه وتحميل للمرجعية أكثر مما تحتمل وأكثر مما ينبغي لها، وهذا في رأيي ناشىء عن مشكلة خطرة وهي علاقة الشيعة بمجتمعاتهم الوطنية وبأطرهم الاجتماعية،

وكأنه يراد أن يجعل الشيعة في كل إطار وطني ينتمون إلى دولة لها قيادة تختلف عن النظام العام الذي يخضعون له في داخل أطرهم الوطنية، بحيث إنه توجد مرجعية قيادية سياسية اقتصادية وتنظيمية وثقافية وتعليمية، هذا أمر لا أعتقد أنه من وظائف المرجع، لقد نصحت وقلت إن على الشيعة أن يندمجوا في كل محيط وطني في مجتمعاتهم الوطنية، أحكامهم الشرعية كسائر المسلمين يأخذونها من فقهائهم، من مرجعهم، لقد ذكرت مراراً وأكرر الآن أن مفهوم مرجعية بمعنى وجود شخص واحد نسميه مرجعاً أعلى كما هو متداول الآن ليس له أساس لا في الفقه ولا في الفكر الإسلامي الشيعي، إنه أمر مستحدث نحن اخترعناه، الشيعة يرجعون إلى أحد فقهائهم ويختارونه بحسب قناعاتهم من بين الفقهاء الجامعين للشرائط، حتى بناءً على وجوب تقليد الأعلم، وهو مبنى لا نذهب إليه، درج الشيعة في عصرنا وقبل عصرنا على اختلاف أنظارهم فيمن هو الأعلم فيوجد عدة فقهاء مقلَّدين كل واحد يعتبر نفسه أنه الأعلم، ويعتبره مقلدوه أنه الأعلم، أما المحاولات التي تبذل الآن، وبعضها غير مشروع أو غير واضح المشروعية وقد يصل إلى حد فرض مرجعية شخص واحد بما يشبه (المراسيم) وادعاء أنه المؤهل الصالح الوحيد أو الأصلح للمرجعية ومرجع أعلى، هذا أمر ليس له أي تبرير فكري ولا أي تبرير فقهي.

في المقابل الاتجاه الآخر الذي يذهب إلى أن المرجع ليست له أية وظيفة في المجتمع سوى أنه إذا سئل يجيب، بمعنى أن دوره فتوائي محض أيضاً هذا تقليص وتنقيص لدور المرجعية، المرجع فقيه، الفقيه في تركيب وبنية المجتمع الإسلامي له دور ريادي وقيادي من ضمن المؤسسة التوجيهية، مؤسسة الحكم والتوجيه في المجتمع، دوره ليس فقط في حدود كونه خبيراً فقهياً، كلا، له دور آخر غير الإفتاء. وقد أعطاه الشارع المقدس سلطات أخرى غير الإفتاء، أنا لا أذهب إلى ولاية الفقيه العامة ولكن للفقيه ولايات أعطاه الشارع إياها فيما يسمى بالأمور الحسبية، أعطاه سلطات في ما يتعلق بتدبير شأن المجتمع الأهلي في موارد الفراغ والنقص والخلل التنظيمي أو الموارد التي تكون فيها السلطة السياسية (الحكومة) متعدية وغير أمينة وللفقيه دور وسلطة أعطاه إياهما الشارع وهذه السلطة لا تختص بمرجع التقليد، بل هي ثابتة لكل فقيه جامع للشرائط،

وأبسط تعابيرها هو ما نسميه (الحسبيات) وهذه السلطة ثابتة للفقيه عند كل فقهاء المسلمين لقد أسند قسم من هذه السلطات إلى القضاة الشرعيين في محاكم القضاء الشرعي المنظم وأسند إلى القضاة المنصوبين كالولاية على الأوقاف التي لا ولي لها، والولاية على القاصرين، وما إلى ذلك. أما في الوضع التنظيمي السابق الساذج فكانت هذه وظائف الفقهاء. فالمرجع ليس بديلاً من السلطة وليس بديلاً من النظام، كما أنه ليس مجرد خبير فقهي، إن ما يراد للفقيه المرجع الشيعي ـ في بعض الاتجاهات الفقهية ـ السياسية، وهو كونه (ولياً عاماً) يمكن أن يكون (بديلاً) من الحكومة والنظام ـ هو اتجاه غير مسلم به فقهياً عند أكثرية الفقهاء الشيعة الإمامية، هذا مبنى فقهي، هذا الدور الذي يراه البعض تنعكس عليه مفاهيم الولاية العامة للفقيه وهو مبنى لا يذهب إليه الجميع، هو مبنى لبعض الفقهاء، كل فقيه لا يرى الولاية العامة للفقيه لا يرى أن المرجعية هي بهذا الاتساع بحيث إنها تكون مشروع دولة داخل المجتمع، دولة لفئة خاصة داخل المجتمع، وهذا الاتجاه، أنا أقول أنه خطر بصراحة، إذا أردنا أن نعطي الفقيه الشيعي هذا الدور، ولاية الفقيه أيضاً موجودة في المذاهب السنية، وإذا أردنا أن نعطي الفقيه الحنفي أيضاً هذا الدور والفقيه المالكي أيضاً هذا الدور، نكون قد خلقنا في المجتمع كيانات، وهذا الأمر لا أرى له وجهاً فقهياً في الشريعة الإسلامية أبداً، أنا لا أرى له هذا، الفقيه الشيعي مثل الفقيه السني في ما يتعلق بهذه المسألة، الولاية في الأمور الحسبية ثابتة للفقيه المسلم في كل المذاهب، في هذه السنين الأخيرة قلت إن مبدأ ولاية الفقيه انعكس فأعطي للمرجعية وساد انطباع عند الأجانب أي خارج المسلمين، وربما خارج مذهب الشيعة من المسلمين أن المرجع هو يقود في الشأن السياسي والتنظيمي والاقتصادي والجهادي وكل المجالات، هذا مبني على نظرية الولاية العامة للفقيه، وهو مبنى غير مسلم به عند كثير من الفقهاء، ونشأ أيضاً من إشكاليات التعارض بين سياسات الجمهورية الإسلامية الإيرانية وبين بعض محيطها أو في مواجهتها للمشروع الغربي انسحب هذا أيضاً على مقولة أو مفهوم المرجعية، فاعتبر أن المرجعية الشيعية هي الوجه الآخر لسياسات الجمهورية الإسلامية، وهذا الأمر أعتقد أنه ليس دقيقاً على الإطلاق.

أن يتدخل الفقيه في شؤون المجتمع شيء وأن يتحول هذا الرأي إلى سلطة شيء آخر، المسألة الثانية هي الأمور الحسبية ومن أبرز مصاديقها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حسب التفريق العلمي. . .

لا بد أن نلاحظ أولاً أنه يوجد التباس كبير في قضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى عند بعض الفقهاء. نحن نرى أنه يوجد مستويان للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مستوى كون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باعتباره حكماً لآحاد المسلمين في الحياة المدنية وهذا يمارسه كل مسلم عارف بالمعروف وبالمنكر، ويمارسه من دون العودة إلى الفقيه أصلاً حين تتوفر فيه شروط الأمر والنهي، وأهمها أن يكون عارفاً أن هذا حرام فينهى عنه وأن هذا واجب فيأمر به، ولعل آية ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠] هي التي شرعت هذا الحكم، وهناك مستوى من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باعتباره من أحكام السلطة المنظمة لشؤون المجتمع وهذا هو الذي تتكفله آية ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، وهو ما يتناول الشأن العام، حينما يصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى تناول وضعيات عامة لا يعود من شأن الأفراد، فمقولة (الأمر والنهي بالقلب ثم باللسان ثم باليد) ليست مطلقة، لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (باليد) (بمعنى استعمال القوة والعنف المادي) ليسا من شأن الأفراد، بل هو من شأن السلطة، وحين لا تكون هناك سلطة يسقط هذا الواجب لأن تنفيذه من غير سلطة ضابطة يؤدي إلى الفوضى وإلى الإخلال بالنظام العام لحياة المجتمع، وهو من أعظم المنكرات وهذا هو ما يرتكب الآن في سلوك بعض الحركات الإسلامية من قضايا المجتمع السياسية وغيرها حين تتجاوز شرع الله ـ في رأيي ـ وتشهر السلاح ضد الأنظمة أو ضد بعضها بعضاً أو ضد المجتمع تحت شعار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هذا أمر لم يخوّل إليهم، هذا تشريع تتولاه الدولة، وحينما لا تكون دولة هذا ليس من تكليف الأفراد.

أما دور المرجع فلا تتجاوز ولايته على حفظ الشأن العام، إرشاد الأفراد

إلى تكاليفهم، حينما لا تكون هناك سلطة، يمكن لمن له حسبة أن يتولى شأناً عاماً، أما حينما تكون هناك سلطة فلا شأن له. ويتولى حفظ المرافق العامة كالأوقاف والقاصرين وما إلى ذلك من الأمور الحسبية، ولا يعني هذا أنه حيث تكون سلطة أو لا تكون سلطة لا بد أن ننشىء لأنفسنا دولتنا الخاصة، التي تتصرف بمعزل عن إرادة الناس واختيارهم، وهذا أمر تنتهجه الآن كثير من الجماعات الإسلامية وهو في اعتقادي ينبني على رؤية فقهية غير دقيقة.

أما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فتتولاهما السلطة، وأدوات السلطة، إلا إذا كان الخلل من السلطة، ففي هذه الحالة هذا يدخل في باب المقاصد، يعني الفقيه والجماعة المسلمة معه يفحصون كيفية تدخلهم في التوجيه، من خلال مؤسسات مختارة من المجتمع وهي موضع تراضٍ من أغلبية الناس، لا من جماعات تقف في مواجهة المجتمع وتريد استعمال القوة والعنف المادي، نتكلم عن المنكر العام والمعروف العام اللذين يتصلان بوضعية المجتمع، يفحصون إن كان تدخلهم يؤدي إلى صلاح أكثر من الفساد الذي قد يحدث، ولا يؤول الأمر إلى مقولة (نهدم مصراً لنبني قصراً)، فعليهم أن يقوموا بهذه المهمة، وأما إذا كان الأمر على العكس من ذلك أو لم يكن هناك وضوح فعليهم أن يتوقفوا، لا يجوز لهم أن يقوموا بتحمل مسؤوليات عامة.

وعما إذا كان الأمر خاضعاً لشروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والتي منها احتمال التأثير.

فنقول: بالنسبة إلى شرط (احتمال التأثير) يوجد في الكتابات الفقهية حول هذه المسألة أن شرط احتمال التأثير يأتي في تكاليف الأفراد، أما في تكاليف الشأن العام، فلا يمكن للشأن العام أن يخضع لاحتمالات النسب المئوية عشرة بالمائة وعشرين بالمائة، لا بد أن يحسب بنحو يكون هناك عمل هادف لا يغامر بزج الأمة أو المجتمع في اضطراب داخلي على أمل أن يحصل إصلاح، كلا، لا بد أن يكون هناك أمر محسوب وأن يكون عنصر المغامرة فيه ضئيلاً. أما إذا كان عنصر المغامرة كبيراً، أو كانت الرؤية غامضة، فلا يجوز القيام بفورة احتجاجية تزج المجتمع في فوضى داخلية تحت شعار الأمر

بالمعروف والنهي عن المنكر. لا بد أن يقتصر الأمر في هذه الحالة على واجبات الأفراد، الأفراد هم في ما بينهم يتآمرون بالمعروف ويتناهون عن المنكر من غير استعمال القوة والعنف المادي. الحقيقة أنه ليس عندنا معيار في هذه المسألة غير ما يفرضه باب التزاحم بين الأهم والمهم، ولا بد من أن تدرس كل حالة بخصوصها، نعم يوجد معيار عام وهو أن تخضع أي حالة لباب التزاحم فيرى أن السكوت أرجح أو الفعل أرجح، إن محاربة هذا المنكر بعينه أولى محاربة من ذاك المنكر، الأمر بهذا المعروف أو بذاك، مسائل لا بد أن تدرس كل منها بحيال نفسها، لأن الخطأ فيها لا يكبد خسائر فردية كأن تخطىء في تشخيص تأثيرك على زيد من الناس فيولد مشكل خاص بينكما من أن تخطىء في تشخيص تأثير هذه القيادة أو هذه المجموعة في مجمل المجتمع فيؤدي ذلك إلى فتنة داخلية، يختلف الأمر، فالفقيه ينبغي أن يكون دقيقاً جداً في البحث عن القضية وفي تشخيص تكليفه وتكليف المجتمع، ومن هنا لا يمكن أن يقتصر الأمر في هذه المسألة بالخصوص وفي كل مسائل الفقيه العامة، لا يقتصر الأمر على الفقيه باعتباره مستنبطاً بل لا بد أن يستعين في كل حقل بالخبراء المدنيين الذين يشخصون الموضوعات، ولا يجوز للفقيه أن ينظر إلى الأمور بصورة تجريدية يقتصر فيها على الرؤية النظرية للمسألة، فيقول: «آذن لكم أن تهاجموا المؤسسة الفلانية أو الجماعة الفلانية فتأمروا بكذا وتنهوا عن كذا»، إن هذا الموقف قد يكون فيه حماس وحمية دينية، ولكنه ليس موقفاً فقهياً، ويجب أن ينطبق عليه التحذير المشهور (من أتجر بغير فقه ارتطم بالربا).

إن الفتوى المجردة تحدد التكليف الشرعي الفوقي، التكليف الشرعي في مستوى التجريد، لا التكليف العملي (الحركي) الذي لا بد أن ترتكز فيه الفتوى العملية على الوقائع الميدانية والمعطيات العملية القائمة على أرض الواقع.

مجال الاجتهاد ومناطق الفراغ التشريعي

١ ـ مجال الاجتهاد في نطاق التشريع المنصوص:

إن مجال الاجتهاد المبحوث عنه وفيه، وحقل عمل المجتهد، هو الأدلة الشرعية. وهذه الأدلة الشرعية هي التي نصبها الشارع المقدس للدلالة على الأحكام الشرعية الكلية، فهي طريق المسلم لمعرفة الشريعة. والإنسان الذي يقود عملية المعرفة الشرعية للمسلم وييسرها له، هو المجتهد.

والشريعة ليست معرفة نظرية اعتقادية فقط، كما هو الشأن في العقيدة، بل هي معرفة من أجل العمل، لأنها دستور المسلم وقانونه في حياته اليومية الخاصة والعامة، في علاقته مع المجتمع وعلاقته مع الطبيعة. وكذلك هي دستور الأمة المسلمة وقانونها في خاصة نفسها، من حيث علاقاتها الداخلية، وفي علاقاتها مع العالم الخارجي (العالم غير المسلم).

وهذه الأدلة الشرعية تنقسم ـ من حيث ما تعلقت به ـ إلى قسمين رئيسيين:

أحدهما: الأدلة التي قامت على الأحكام الكلية التي بلّغها النبي (ص) إلى الأمة بصورة مباشرة، أو بلغها إلى الأمة عن طريق أئمة أهل البيت المعصومين (ع) فتبلغوها وبلغوها.

وهذه من قبيل أدلة العبادات وأدلة تفاصيلها وأجزائها وشرائطها، وأدلة علاقات الأسرة (زواج وطلاق وأحكام أولاد ونفقات ومواريث... وما إلى

ذلك) وأدلة تفاصيلها، وأدلة الأنشطة الاقتصادية والمالية والزراعية والصناعية وأدلة تفاصيلها وشرائطها (بيوع، وإجارات، وشركات، وربا، ومزارعة وغرس ومساقاة، وتدخل في ذلك أحكام الأرضين والمياه والمعادن. . . وما إلى ذلك). ونظام المحرمات في الأفعال والتروك والعلاقات (الخمر، والميسر، والزنا، والسرقة، والظلم، والبغي، وموالاة الكفار، والكذب، والنميمة. . . وما إلى ذلك).

وثانيهما: المبادىء العامة والقواعد العامة التي لم ترد لبيان حكم كلي، من حيث علاقات المسلم والأمة وأفعالهما وتروكهما. بل وردت لبيان الموقف الشرعي والحكم الشرعي لـ«حالات معينة» وردت عناوينها في أدلة هذه المبادىء والقواعد، تعرض للمسلم والأمة.

وهذه «الحالات» منها ما لا يقتصر على مجال معين من مجالات الشريعة والحياة، من قبيل العلاقات الخاصة والعامة في الطبيعة والمجتمع، أو مجال العبادات أو المعاملات، بل تشمل جميع المجالات. ومنها ما يختصر بحالات معينة.

وهذه من قبيل قاعدة نفي الضرر والضرار، وقاعدة نفي العسر والحرج. وقاعدة الميسور والمعسور، وقاعدة وجوب حفظ النظام، وقاعدة اليسر، وشرط القدرة على الامتثال، وغير ذلك من القواعد والمبادىء العامة.

فإن هذه القواعد والمبادىء العامة لم تنصب على أفعال أو تروك أو علاقات مع الطبيعة والمجتمع، بل انصبت على «حالات» تعرض للمسلم والأمة في علاقاتهما مع المجتمع والطبيعة والعالم.

هذان هما القسمان اللذان تنقسم إليهما الأدلة الشرعية.

ومتعلق هذه الأدلة ـ بقسميها ـ هو حياة المسلم والأمة في مجالات الأفعال والتروك والعلاقات مع النفس ومع الغير ومع الطبيعة، في الحدود المنظورة الموجودة بالفعل والمتوقعة لهذه العلاقات والأفعال والتروك في حركة تطور الفرد والأمة في الحياة والمجتمع الإنساني.

وقد وردت هذه الأدلة على نحو القضية الحقيقية التي لا يعتبر موضوعها متحققاً في عالم الوجود العيني بالفعل، بل هي التي يكون موضوعها مقدّر الوجود، فكلما وجد هذا الموضوع ثبت له الحكم الوارد في الدليل.

وهذه الأدلة هي الحقل الفعلي لعمل المجتهد، وهي المجال الفعلي للاجتهاد والاستنباط.

٢ ـ مجال الاجتهاد في نطاق الفراغ التشريعي:

تداول الباحثون في الفقه الإسلامي ـ وفيهم فقهاء ـ مصطلح «منطقة الفراغ التشريعي»، ويعنون بذلك أن الله تعالى قد ترك في الإسلام منطقة فراغ تشريعي يتولى التشريع فيها ولي الأمر والفقهاء، بما تقضي به حاجة الأمة في تطورها، وما يطرأ عليها من تبدلات وتغيرات. وهذه الدعوى قيلت في مواجهة ادعاء جمود الشريعة وعدم تطورها بما تقضي به تغيرات الحياة وتبدلاتها. وهي دعوى جديدة، إذ لم نقع في كلام قدماء الفقهاء ومن تقدم منهم في هذا العصر على ما يناسبها، ولذا فلا بد من البحث عن أصل المسألة، وعن مجالها وعن دليلها، وسائر ما يتعلق بها، فنقول:

هل في الإسلام «منطقة فراغ تشريعي؟» بمعنى وجود موضوعات ليس فيها لله حكم عند نزول الشريعة وتبليغها من قبل النبي (ص) وأئمة أهل البيت (ع) ولولي الأمر التشريع فيها والحكم عليها بما يراه مناسباً لمصلحة المسلمين.

إن هذه المسألة تلحظ، تارة بناء على «التصويب» وأخرى تلحظ بناء على «التخطئة».

أما على مبنى المصوبة، على تقرير الأشعري. فالفراغ التشريعي أمر واقع، لاعتبارهم أن الحكم، عند الله، في ما لا نص فيه هو ما أدّى إليه ظن المجتهد، وهذا لا فرق فيه بين الموضوعات والأفعال والتروك والعلاقات الموجودة بالفعل أو مقدرة الوجود أو المجهولات التي تظهر في مستقبل الزمان.

وأما على مبنى المخطئة ـ وعلى مبنى التصويب المعتزلي بتقريريه ـ فلا يمكن القول بوجود فراغ تشريعي لمخالفة ذلك للكلية المسلمة عند المخطئة، بل هي من أصولهم «إن لله في كل واقعة حكماً يستوي فيه العالم والجاهل». والظاهر من المعتزلة تسليمهم بهذه الكلية. ومقتضاها عدم وجود فراغ تشريعي، من غير فرق بين متعلقات الأحكام الموجودة المعلومة والمقدرة والمجهولة، لمنافاة الفراغ التشريعي لهذه الكلية، إلا إذا فسر بأحد اللحاظين الأول والثاني الآتيين، وستعرف أنه ليس مما يصح أن يقال عنها «منطقة فراغ تشريعي»، لأنها من موارد الحكم الثانوي الذي لا يكاد يخلو منه مورد من موارد التشريع بسبب العوارض والطوارىء على المكلف. وهو مشمول للمبادىء والقواعد العامة المثبتة للأحكام الثانوية، من قبيل قواعد الضرر والضرار والاضطرار والعسر والحرج والميسور والمعسور وشرط القدرة في الامتثال ويسر الشريعة وسماحتها، ومن قبيل «ما من شيء حرمه الله إلا وقد أحله لمن اضطر إليه»، إذ للفقيه ألا يقتصر فيه على خصوص مورد الحرمة، بل يشمل جميع الأحكام فالواجب كذلك، والمباح بالمعنى الأعم يمكن أن يحرم أو يجب إذا حصلت الضرورة للفعل أو المنع.

وهذا لا يختص بآحاد المكلفين، بل يشمل المجتمع، بل يشمل الأمة إذا دعت حاجتها أو ضرورتها إلى ذلك، بل شموله للمجتمع والأمة من باب أولى، ويمكن الاستدلال عليه بما ورد في شأن حفظ بيضة الإسلام وما إليه.

وأما اللحاظ الثالث فهو من هذا القبيل أيضاً، فهو حين يوجد ويتحقق في عالم الفعلية ويكون مورداً لابتلاء آحاد المكلفين أو المجتمع أو الأمة، فإما أن «يَتَعَنْوَن» بعنوان يقتضي الإلزام به أو المنع منه، وإما أن لا «يتَعَنْوَن» كذلك فيكون على الإباحة العامة، فإذا طرأ عليه عنوان ثبت له الحكم المناسب لذلك العنوان.

والمرجع، في هذا القسم، هو الأدلة التي نصطلح عليها بـ«أدلة التشريع العليا»، وهي فوق أدلة التشريع المباشرة من المبادىء والقواعد العامة وأدلة

التشريع الكلية، التي هي مدار نظر الفقيه واستنباطه، في مجال اجتهاده المألوف والمتعارف عليه.

وأدلة التشريع العليا هي من قبيل آيات التسخير: الأمر بالعدل والإحسان والنهي عن الفحشاء... وآيات النهي عن الإسراف والتقتير وشرط القدرة في التكليف، وآيات النهي عن العلو والفساد في الأرض، وآيات النهي عن تغيير خلق الله..

فالتحقيق أنه لا توجد «منطقة فراغ تشريعي» بالمعنى الذي ذكرناه سواء في ذلك على مبنى المخطئة أو على مبنى المعتزلة في التصويب.

وننقل البحث إلى المجالات المتصورة لمنطقة الفراغ التشريعي.

يلحظ مجال الفراغ التشريعي، تارة، في نطاق الموضوعات والأفعال والتروك التي ورد فيها إلزام وجوبي أو تحريمي.

ويلحظ، تارة أخرى، في نطاق ما لم يرد فيه من الشارع إلزام كذلك، بل كان من المباحات أو المستحبات أو المكروهات التي تتغير قيودها وظروفها، فتحدث لآحاد المكلفين أو للمجتمع والأمة ظروف جديدة تكون قيوداً للمباح أو للمكروه أو للمستحب، فيتغير حكمه بتغير ظروفه، «من قبيل الارتكاز الناشىء من أدلة الإباحة العامة وتسلط الناس على أموالهم، على مشروعية استهلاك ما يشاء الإنسان من الماء، وإنجاب ما يرغب من الذرية، أو استهلاك ما يشتهي من الطاقة».

ولكن لا بد من إعادة النظر في هذه المشروعية، نظراً لتغير الظروف التي تستدعي وضع قيود على المشروعية، وتقتضي تحديد سلطة الإنسان والمجتمع، فالأمر هنا من قبيل تغير الحكم الموضوع بإدخال بعض الشروط عليه.

فالمباح بالشرط يكون محرماً أو واجباً، وفي الوضعيات، من قبيل تسلط الزوجة على طلاق نفسها بالشرط على الزوج بذلك في متن عقد الزواج.

ويلحظ. تارة ثالثة، في نطاق ما لم يرد له في الشرع عنوان بخصوصه أو

بما يعمه، بل هو من المجهولات التي كشف عنها تطور الإنسان والمجتمع في الحياة. وإن كان يدخل في عمومات التشريع العليا، من قبيل آيات التسخير «تسخير ما في السماوات وما في الأرض للإنسان»، في باب الموضوعات وعلاقة الإنسان بالطبيعة، ومن قبيل «الأمر بالعدل والإحسان والنهي عن الفحشاء والمنكر والبغي»، في باب علاقات البشر مع بعضهم وأنشطتهم في المجتمع.

ولكن المبدأ التشريعي الأعلى لم يتعرض للأوضاع التنظيمية التي لا بد أن تنشأ عن هذين النوعين من العلاقات، علاقة الإنسان والمجتمع بالطبيعة، وعلاقة الإنسان بالإنسان والمجتمع.

هذا مع ملاحظة أن الأصل الأولي التشريعي في علاقة الإنسان والمجتمع بالطبيعة هو الإباحة والإطلاق.

ولكن الأوضاع التنظيمية الناشئة عن تطورات مجال الفراغ التشريعي قد تقتضي - بل هي تقتضي بالفعل - الحجر والتقييد.

وإن الأصل التشريعي الأولي في علاقة الإنسان بالإنسان والمجتمع هو عدم سلطة أحد على أحد وعدم ولايته عليه.

ولكن الأوضاع التنظيمية الناشئة من تطورات مجال الفراغ التشريعي، قد تقتضي - بل هي تقتضي بالفعل - ممارسة الولاية وسلطة الأمر والنهي وواجب الطاعة.

أ - فأما ما ورد فيه إلزام، فمن الواضح أنه ليس منطقة فراغ تشريعي، فهو - في وضعه الطبيعي وبعنوانه الأولي - مورد تشريع فعلي. ولكن قد يطرأ على المكلف حالة (الاضطرار، أو العسر والحرج، أو الضرر، أو العجز، أو الجهل، أو النسيان)، فيترتب على هذه العناوين حكم آخر غير الحكم الأولي الذي هو الوجوب أو الحرمة. فيكون الحرام واجباً أو راجحاً أو مباحا، ويكون الواجب مباحاً أو راجحاً أو محرماً.

فاعتبار هذه الموارد من منطقة الفراغ التشريعي فيه تسامح ظاهر. لأن «الحكم الثانوي» الثابت، في حالة الضرورة والاضطرار والعسر والحرج، مشرّع أيضاً، وملحوظ في أصل التشريع بنحو القاعدة الكلية.

ب ـ أما مجال المباحات بالمعنى الأعم (المباح والمستحب والمكروه)، فقد اعتبره بعضهم «منطقة فراغ تشريعي» بمعنى أن موضوعاته خالية عن الأحكام الإلزامية. فإذا دعت حاجة المجتمع أو الجماعة أو الفرد إلى تحريم المباح بالمعنى الأعم أو إيجابه، كان لسلطة التشريع الاجتهادي أن تمنع من فعل المباح فيكون حراماً، أو تأمر بفعله فيكون واجباً. والوجوب والحرمة، هنا، ناشئان من الصلاحية المعطاة لسلطة التشريع الاجتهادي، وليسا ناشئين من وجود نص خاص أو عام في الشريعة، فبهذا الاعتبار يمكن أن تعتبر هذه الموارد من منطقة الفراغ التشريعي، وإلا فإن المباح بالمعنى الخاص وبالمعنى العام محكوم بالحكم الشرعي الذي هو الإباحة أو الكراهة أو الاستحباب، وليس مهملاً بلا حكم.

والفرق بين هذا القسم وسابقه أنَّ الأول لحكمه الثانوي مرجع منصوص في الشريعة، وهو قاعدة الضرر أو الاضطرار أو العسر والحرج. وأما هذا القسم الثاني، فليس لحكمه الثانوي مرجع منصوص في الشريعة، والسلطة التي أوجبته أو حرمته هي سلطة التشريع الاجتهادي. هذا، ولكنك ستعرف أن سلطة التشريع الاجتهادي لا تشرع من دون مرجعية تشريعية في أصل الشريعة هي عمومات ومطلقات التشريع العليا، وبعض المبادىء التشريعية الأدنى رتبة المناسبة لكل مورد من موارد مجال الفراغ التشريعي.

ج ـ أما مجال المجهولات التي لم يرد لها في الشرع عنوان بخصوصها أو بما يعمها، فهو يشمل موضوعات خارجية وأفعالاً وتروكاً وعلاقات بين البشر أفراداً وجماعات ودولاً.

وهذا المجال من أنشطة البشر وعلاقاتهم ينشأ ويتكون من حركة المجتمع والإنسان في الحياة، وما يحدث له أثناء ذلك من حاجات جديدة ثابتة أو طارئة، وما يكتسبه من معرفة تزيده قدرةً على التصرف في محيطه على الأرض

وفي أعماقها وفي الفضاء، وما يستلزمه كل ذلك من أساليب الضبط والتنظيم والسيطرة.

وهذا المجال لم يكن موجوداً عند التشريع. ولا يمكن للبشر التنبؤ به. وليس من الحكمة أن يكشف عنه الوحي الإلهي، لأن الحكمة تقضي بإطلاق حرية البشر في تكوين صيغ اختياراتهم وصيغ استجابتهم لضروراتهم، وتقضي بعدم حصرهم في قوالب وصيغ تنظيمية لتطورهم وصيغ استجابتهم بالاختيار أو الضرورة لمقتضيات هذا التطور الذي تقضي به طبيعة الحياة وتقلباتها. ولا بدّ أن تواكب الشريعة ذلك كله، فلا يجمد الإنسان حائراً لا يعرف الموقف الصحيح والاتجاه المشروع، ولا يتصرف على هواه من غير هدى.

وهذا المجال يتسع لكل شيء من تقلبات الإنسان وأفعاله وتروكه وعلاقاته بالطبيعة والمجتمع عدا العبادات..

ففي العبادات لا مجال إطلاقاً لأي تصرف، لأنه لا يعقل أن تكون من مكونات مجال الفراغ التشريعي، حيث إن العبادات توقيفية من جميع الجهات.. مواقيتها، وعددها، وأجزائها وشروطها، وكيفية امتثالها، وقد لوحظ في تشريع العبادات وفقهها ما يطرأ من تغيرات وتقلبات على الإنسان، من حيث المكان والظروف والإمكانات، ووضعت الصيغ الفقهية المناسبة لكل حالة من حالات الضرورة والطوارىء، حسب ما تقتضيه الأدلة الشرعية الواردة في باب العبادات.

إن مجال الفراغ التشريعي يشمل كل وضع جديد لم يرد فيه نص مباشر أو قاعدة عامة، من أوضاع البشر التي تحدث نتيجة للتطور ونمو المعرفة ونمو القدرة، ما يقتضي أشكالاً جديدة ومتطورة من الضبط والسيطرة والتنظيم للمجتمع وللإنسان في المجتمع، من حيث التعامل والعمل في داخل المجتمع، ومن حيث العلاقة مع الطبيعة.

فمن باب المثال:

تطور العلوم الطبية وتعمق الخبرة بجسم الإنسان، والتي نشأت عنها

عمليات نقل الأعضاء وزرعها، (أخذ الأعضاء من الأموات والقتلى أو تبرع ـ أو بيع ـ الأحياء لها/ التلقيح الاصطناعي بصيغه المتنوعة).

تطور علوم الفيزياء والكيمياء والهندسة، بمجالاتها وفروعها المتنوعة، وما نتج عن ذلك من تطور هائل في صنع الأسلحة (التقليدية/ وأسلحة الدمار الشامل، الذرية، والهدروجينية، والنيوترونية، والكيماوية، والجرثومية، والبيولوجية)، وما يستلزمه إنجاز صنع هذه الأسلحة من تجارب في الفضاء وعلى الأرض وتحت الأرض وتحت الماء، وآثار وجود هذه الأسلحة على البشر في المجتمعات المالكة لهذه الأسلحة وغيرها.

كل ما نشأ وينشأ من السيطرة على فضاء الأرض والفضاء الخارجي، والسيطرة على بعض الكواكب، بالنسبة إلى الدول ذات القدرة على السيطرة، والتي سيطرت بالفعل، والمجتمعات العاجزة عن ذلك، وقد وقعت تحت سيطرة الدولة المالكة لهذه القدرة ونتائجها وأدواتها.

قضايا البيئة من جميع جوانبها (الفضاء الخارجي، والفضاء، وسطح الأرض، وجوفها، والمياه ومصادرها، والبحار)، وعلاقة ذلك بالتجارب النووية وغيرها من التجارب المدمرة والمخلة للتوازن في الطبيعة، وكمية استهلاك الطاقة وكيفيّتها، ونمو الصناعات وعلاقته بالبيئة، والنفايات الصناعية وعلاقتها بذلك.

أزمة الطعام والمياه التي تواجه العالم، وتواجه الشعوب الفقيرة أو العاجزة المتخلفة بوجه خاص.

النمو السكاني وعلاقته بقضايا التنمية وأزمتي الطعام والمياه والطاقة (حرية الإنجاب/ تنظيم النسل والأسرة/ تعقيم الذكر والأنثى).

وهي تستدعي أوضاعاً تنظيمية تناسبها في داخل المجتمع، من حيث علاقات الناس ببعضهم وعلاقتهم بالمرافق العامة، وطريقة استخدامهم لها، وعلاقتهم بالسلطة الحاكمة، وعلاقتها بهم. وعلاقة الدول ببعضها، وعلاقة المجتمعات والدول بالطبيعة (أرضها وجوّها وفضاؤها، وأعماق الأرض

والمعادن والمياه، وغير ذلك).

وهذا كله يستدعي تكوين سلطات في المجتمع وعلى المستوى الإقليمي والدولي، ويستدعي تقييد حريات الأفراد والمجتمعات والدول بما يتناسب مع أوامر هذه السلطات ونواهيها، ويقتضي طاقة الأفراد والجماعات والدول لأوامر هذه السلطات ونواهيها وشروطها وقيودها.

وقد تكونت هذه السلطات فعلاً على المستوى الدولي، فأنشئت «الوكالة الدولية للطاقة الذرية»، كما أنشئت وكالات دولية وإقليمية للسكان، والصحة العالمية. ويجري العمل لإنشاء وكالة عالمية لحماية البيئة.. وغير ذلك.

إن جميع الأمور التي ذكرناها وما يترتب، منها وعليها، من آثار على الإنسان والمجتمع والطبيعة بأوسع معانيها والبيئة بأوسع معانيها وما تستدعيه من أوضاع تنظيمية في المجتمعات والمناطق الإقليمية، وعلى المستوى الدولي والعالمي والكوني، وما يترتب على ذلك من تقييد لحريات البشر أفراداً وجماعات ومجتمعات، ومن تكوين سلطات على هذه المستويات كلها تأمر وتنهي وتفرض طاعتها.

إن جميع ذلك أو معظمه يكون مجالاً جديداً تماماً، هو مجال فراغ تشريعي لم ترد فيه نصوص تشريعية خاصة أو قواعد تشريعية عامة.

ويواجه الإنسان الفرد، والجماعة، والمجتمع، والدولة، والجنس البشري، كل ما يولده هذا المجال من ظروف جديدة تماماً تقتضي تشريعات تتناسب مع الضرورات، ومع أنواع الخيارات التي يقتضيها التكيف مع هذه الظروف الجديدة.

٣ ـ الاستنباط في مجالات الفراغ التشريعي:

أسسه وأصوله ومنهجه:

إن عملية الاجتهاد والاستنباط، في مجال «الفراغ التشريعي»، التي تنتج

الأحكام التدبيرية (التنظيم والعلاقات والإدارة في المجتمع) تقوم على الأسس والأصول العامة للاستنباط بالنسبة إلى الأحكام الشرعية الإلهية التي يعبّر عنها بالفتوى، كما تخضع لهذه الأسس والأصول عملية الاجتهاد والاستنباط في مجال القضاء وفصل الخصومات التي تنتج «الأحكام القضائية» في الدعاوى بين المتخاصمين.

ولكن عملية الاجتهاد والاستنباط في مجال الأحكام التدبيرية (الفراغ التشريعي) تخضع لبعض المعايير الأخرى، بالإضافة إلى الأسس والأصول العامة للاجتهاد والاستنباط.

وهذه المعايير تستفاد مما سميناه «أدلة التشريع العليا» بنحو القواعد الكلية في القضايا المالية والاقتصادي والعلائقية ـ داخل المجتمع المسلم، وبين المجتمع المسلم ودولته والمجتمعات والدول الأخرى ـ والتنظيمية والأمنية.

كما تستفاد من الموارد الخاصة للأحكام التدبيرية الواردة عن النبي (ص) والأئمة المعصومين:

١ ـ من قبيل نهي النبي (ص) عن ذبح الحمر الأهلية الذي فسّره الإمام الباقر (ع) بأنه كان لغرض عدم إفنائها لأن مصلحة المجتمع في بقائها، فإن هذا التفسير يصلح مستنداً لمنع صيد أنواع معينة من الأسماك والطيور والحيوانات، للمحافظة على أنواعها في الطبيعة.

٢ ـ من قبيل التعليل الوارد في أدلة الاحتكار (فإنه لا يصلح أن يحتكر الطعام ويترك الناس ليس لهم طعام).

٣ ـ من قبيل التعليلات الواردة في جواز العمل والتعامل مع الحكومات غير الشرعية، ما شرحنا ذلك مفصلاً في كتابنا: «نظام الحكم والإدارة في الإسلام».

فإن التعليلات الواردة، في هذه الموارد وأمثالها، لا يقتصر فيها على موردها، بل هي معايير ترشد الفقيه والخبير إلى المنهج الذي يجب اعتماده في الاجتهاد والاستنباط في قضايا المجتمع وأنظمته وقضاياه، والمشاكل التي

تواجهه في داخله وفي علاقاته مع الخارج المسلم وغير المسلم.

وهذه التعليلات ليست أحكاماً شرعية إلهية وليست منشأ لأحكام شرعية إلهية، بل هي أسس أحكام شرعية تدبيرية، يعود أمر النظر في موضوعاتها واستنباطها إلى المجتمع الإسلامي بوساطة خبرائه وفقهائه، فهي مبادىء منهجية للاستنباط في هذا المجال.

وعلى هذا الأساس ينبغي أن يكون أصل «المصالح المرسلة» وأصل «سد الذرائع» ـ عند من يقول بهما في المذاهب الإسلامية ـ من أصول الاستنباط في مجال التشريع التدبيري في مجال «الفراغ التشريعي»، وليسا من أصول الاجتهاد في الأحكام الشرعية الإلهية.

فما يستنبط على أساسهما ليس أحكاماً شرعية إلهية، بل أحكام تدبيرية، كما هو الشأن فيما يستنبط على المنهج الذي ذكرناه ـ «أدلة التشريع العليا» ـ، والتعليلات الواردة في الموارد الجزئية، كالأمثلة التي ذكرناها.

٤ ـ سلطة التشريع الاجتهادي في مجالات الفراغ التشريعي:

لا ريب في ثبوت سلطة التشريع الاجتهادي في مجالات الفراغ التشريعي للنبي (ص) وللإمام المعصوم (ع)، لكن لا باعتباره نبياً موحى إليه ولا باعتباره إماماً معصوماً مبلغاً للوحي عن النبي (ص)، بل باعتبار «الولاية والحاكمية = السلطة السياسية» على الأمة والمجتمع. وقد ذكرت أمثلة لهذا التشريع الاجتهادي رويت عن النبي (ص) وبعض الأئمة المعصومين (ع)، سيأتي بيانها.

والاعتراض على ذلك، والمتمثل بأن المرتكز في الأذهان أن النبي (ص) إنما هو حسب النص القرآني: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ* إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣ و٤].

مدفوع: بأن التشريع الاجتهادي من النبي (ص) باعتباره حاكماً وولي الأمر، ليس «نطقاً عن الهوى» قطعاً، وكونه ليس وحياً لا يقتضي كونه نطقاً عن الهوى لوضوح عدم الانحصار في غير النص القرآني بالوجدان. وذيل الآية قرينة

على أنها واردة في الرد على المشركين الذين اتهموا النبي (ص) بأن النص القرآني سحر أو شعر أو تعليم بشر، كما حكى الله تعالى ذلك في القرآن.

ولكون علم النبي غير منحصر بالوحي بالمعنى الخاص أو لكون الوحي في الآية الكريمة بمعنى أعم فيشمل العلم الحاصل بالإلهام أو التفريع على الوحي وهو ما يظهر من قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ۚ وَلَا تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا﴾ [النساء: ١٠٥].

وبهذا يكون حكم النبي (ص) وتشريعه حسب رأيه ونظره عملاً بما خوله الله ليس نطقاً عن الهوى كما أنه ليس وحياً يوحى بل هو تفريع على ما أنزل في الكتاب من الأصول العليا للتشريع.

وإذا ثبتت سلطة التشريع الاجتهادي للنبي (ص) في مجالات الفراغ التشريعي، فلا ريب في ثبوتها للإمام المعصوم (ع) بما هو حاكم وولي أمر الأمة.

ولكن الكلام في: من هو مركز سلطة التشريع الاجتهادي، في عصر غيبة الإمام المعصوم (ع)، عند الشيعة الإمامية؟ ومن هو مركز سلطة التشريع الاجتهادي، في هذه المجالات، بعد عصر النبوة، في المذاهب الأخرى؟

المعروف بين الإمامية ـ خاصة بين فقهاء عصرنا ـ أن هذه السلطة ثابتة للفقيه الجامع للشرائط. وهذا هو الظاهر من أدلة حجية فتوى الفقيه وحكمه، بلا فرق بين القول بالولاية العامة للفقيه في عصر الغيبة، أو عدم القول بذلك والقول بولاية الأمة على نفسها ـ كما هو الصحيح على الظاهر من أدلة الولاية في عصر الغيبة ـ، فإن الفقهاء ـ على هذا المبنى أيضاً ـ هم المرجع التشريعي في مجالات الفراغ التشريعي.

ولكن الكلام يقع في أن سلطة الفقيه على التشريع في مجالات الفراغ، هل هي مطلقة تشمل الموضوعات الخارجية كتحريم المباحات (من قبل تحريم الشيخ الشيرازي لاستعمال التنباك) والعلاقات (من قبيل تحريم التعامل مع

إسرائيل) وتحديد الحريات (من قبيل الأوامر والنواهي التنظيمية في البناء والسَّير والزراعة والتجارة ـ حرية استيراد السلع وتصديرها ـ وإنجاب الأولاد، واستهلاك الماء والطاقة. . وأمثال ذلك) والتصرف في النفس (من قبيل العمليات الجهادية الانتحارية، وهبة أو بيع أعضاء الجسم لمن يحتاجها وأمثال ذلك). أو أنها محدودة في خصوص التشريع المتعلق بالموضوعات الخارجية (من قبيل التنباك، واستهلاك المياه والطاقة، وغير ذلك). وأما القضايا التنظيمية وقضايا العلاقات، فتعود سلطة التشريع فيها إلى أهل الخبرة؟

المعروف، أنه بناء على ثبوت الولاية العامة للفقيه، فإنه يتمتع بسلطة التشريع الاجتهادي في جميع مناطق الفراغ.

وفي هذا مجال للتأمل والنظر، فإن دليل هذا القول عند القائلين به هو أدلة حجية الفتوى والقضاء. وحيثية سلطته على التشريع الاجتهادي هنا كونه ولي الأمر وحاكماً وليس محض كونه فقيهاً، إلا أن يقال: إنه ولي أمر وحاكم باعتباره فقيهاً، فلذا تكون الولاية على التشريع باعتباره فقيهاً ولي الأمر، وعلى أي حال فإنه ليس مطلق الصلاحية لذلك، بل لا بد له من الرجوع إلى أهل الخبرة في كل ما يتعلق بتنقيح الحكم في موضوع من الموضوعات، وفي جميع القضايا التنظيمية وقضايا العلاقات.

وأما بناء على عدم ثبوت الولاية العامة للفقيه، وثبوت ولاية الأمة على نفسها، فالظاهر أنه لا بد من الرجوع إلى الفقيه في ما يتعلق بالحكم على الموضوعات الخارجية والتصرف في النفس ـ لكن بقيد رجوعه إلى أهل الخبرة كما ذكرنا. .

وأما قضايا العلاقات والتنظيم، فالظاهر أن الولاية على التشريع فيها للأمة نفسها عن طريق ممثليها في هيئات الشورى، ولا تتوقف شرعية الإجراء التنظيمي والخاص بالعلاقات على فتوى الفقيه أو حكمه بما هو فقيه، أما إذا كان هو أحد ممثلي الأمة في هيئات الشورى، فلا ريب في دخالة رأيه بهذا الاعتبار، وإن كان الأحوط الأولى اعتبار رأيه على كل حال.

٥ ـ وجه الفرق بين التشريع للموضوعات الخارجية وغيرها:

ووجه الفرق بين التشريع للموضوعات الخارجية وبين غيرها في لزوم الرجوع إلى الفقيه، في الموضوعات والتصرف في النفس دون غيرهما، هو أن التشريع في الموضوعات بالإباحة والإيجاب والتحريم في سنخ الحكم الشرعي الإلهي على الموضوعات المنصوصة، ولكون التشريع فيها غالباً من نوع الحكم الثانوي. وأما قضايا العلاقات والتنظيم، فهي بعيدة عن مفهوم الحكم الشرعي الإلهي ـ وإن كان فيها إلزام وحظر ـ وأقرب إلى الأمور الإجرائية التي ثبت من أدلة التشريع العليا والعامة ولاية الناس على أنفسهم فيها حتى في عصر النبوة والإمامة المعصومة، كتنظيم المدن، والسير، والمراعي، والسوق، وحفظ ـ أو استيراد ـ مقدار الحاجة من المؤن وسائر السلع، والامتناع عن تقوية العدو، وحفظ الثروات العامة للعامة، وغير ذلك. وسيأتي في أمثلة التشريع الولايتي فيما يسمى منطقة الفراغ التشريعي، ما يشهد لكون هذا النوع من الأوامر والنواهي ليس أحكاماً شرعية بالمعنى المصطلح، بل هو إجراءات إدارية وتنظيمية تستجيب لحاجات إدارية وتنظيمية تتغير بتغير الظروف والأحوال.

٦ ـ سنخ الحكم المشرّع:

اصطلح بعض الباحثين على تسمية الحكم المشرّع في مجالات الفراغ التشريعي بـ «الحكم الولايتي» نسبة إلى الولاية، باعتبار أن هذا الحكم يشرّع من المعصوم (ع) ـ النبي أو الإمام ـ أو من الفقيه في عصر الغيبة، باعتبارهم أولياء الأمر، لا باعتبار النبوة أو الإمامة أو الفقاهة المقتضية لحجية الفتوى والحكم. وهو الاعتبار الذي يقضي بالنسبة إلى النبي (ص) والإمام (ع) بكون أحكامهما أحكاماً شرعية إلهية واقعية، ويقضي بالنسبة إلى الفقيه كون فتاواه وأقضيته أحكاماً شرعية ظاهرية.

وهذا الاصطلاح ـ بالاعتبار الذي ذكرناه ـ مناسب لهذا السنخ من

التشريعات، خاصة إذا لاحظنا ما ذكرناه آنفاً بالنسبة إلى التشريعات المتعلقة بقضايا العلاقات وقضايا التنظيم، من أنها بعيدة عن مفهوم الحكم الشرعي الإلهي.

٧ ـ هل الفقيه/ هيئة الشورى مشرّع أو مكتشف، مستنبط أو مجتهد؟

بناء على التصويب ينبغي القول بكون الفقيه ـ على القول بولايته العامة ـ مشرعاً هنا وليس «كاشفاً عن الحكم الشرعي الإلهي»، إذ على جميع تقارير التصويب المتقدمة، فإن ما يؤدي إليه ظن المجتهد هو الحكم الشرعي. بل إن الأمر هنا أخف مؤونة، لأن الفقيه يظن بالحكم في مجال فراغ تشريعي على الفرض، فليس ثمة إشكال حتى بناء على تقريري التصويب المعتزلي، فضلاً عن التصويب الأشعري.

وكذلك الحال إذا قلنا بولاية الأمة على نفسها، فإن «مجالس الشورى» إذا شرعت حكماً تكليفياً أو تنظيمياً لشيء أو لعلاقة أو فعل أو ترك، فإنه يكون كذلك حكماً شرعياً يثبت بالإجماع ـ على المصطلح عند المذاهب ـ (وهو المناسب للقول بالتصويب)، حيث إن الإجماع عندهم دليل مستقل في موازاة الكتاب والسنة.

ففي الحالتين ـ بناء على التصويب ـ يكون الحكم «مشرّعاً» من قبل الفقيه أو الأمة، ويكون الفقيه أو الأمة «مشرّعاً» لحكم الله، وليس كاشفاً عن حكم الله في موارد الفراغ التشريعي.

وأما بناء على التخطئة. . .

فإن قلنا: بأن ما سمي منطقة الفراغ التشريعي داخل في القضية الكلية القاضية بأن «لله تعالى حكماً شرعياً ثابتاً في واقع الأمر لكل شيء وفعل وترك وعلاقة، ناشئاً من وجود مصلحة تقتضيه أو مفسدة تقتضيه، مشترك بين العالم والجاهل».

فعلى هذا لا يكون، ثمة، في واقع الأمر، منطقة فراغ تشريعي، بمعنى عدم الحكم، بل تكون الأشياء والعلاقات والأفعال والتروك في هذه المنطقة مجالاً للتشريع الإلهي الثابت لها، غاية الأمر أنه مما لا نص فيه بالخصوص أو بالعموم والإطلاق في نطاق العمومات والمطلقات الواردة في بيان أحكام متعلقاتها بعناوينها. ولكنه يبقى مجالاً للاجتهاد وعمل المجتهد في البحث عن الحكم الواقعي الإلهي استناداً إلى أدلة التشريع العليا التي تقدم ذكر بعضها، والمجتهد، في هذا المجال، يقوم بوظيفته في استنباط الأحكام بمقتضى أدلة حجية الفتوى ونفوذ حكم القاضي.

وأما سلطة التشريع الاجتهادي بمقتضى ما قيل إنه الدليل عليها ـ كما سيأتي ـ فعلى فرض تسليمها تدل على حجية فتوى المجتهد ووجوب طاعة الأحكام الشرعية، ولكن البحث عن ـ واستنباط ـ الحكم الشرعي هنا لا يتوقف على كون المجتهد «ولي الأمر وحاكماً سياسياً»، بل إن هذه السلطة التشريعية ثابتة له بما هو «فقيه فقط» كما هو الشأن في سائر موارد الاستنباط.

وإن قلنا: إن الأشياء والأفعال والتروك والعلاقات، في ما سمي منطقة الفراغ التشريعي، لا حكم لها في علم الله وفي الأمر نفسه، ولذا فإن كلية: «إن لله في كل واقعة حكماً. . .» لا تشملها، فإن مؤدى ذلك عدم صدق هذه الكلية أصلاً. ولا يفيد تنزيلها على خصوص الوقائع والأشياء المألوفة والمتوقعة، لأنها بذلك تكون ـ مهما اتسعت دائرتها ـ قضية جزئية لا كلية، لأن مفردات ما يسمى منطقة الفراغ التشريعي، بعد وقوعها في الخارج وابتلاء المكلف بها، صارت حقائق موجودة، ولا بد للمسلم من تشريع يسير على طبقة بالنسبة إليها، والمفروض أنه ليس لله فيها حكم.

وهذا يستلزم أيضاً ألا تكون الأحكام المشرعة لهذه الوقائع تابعة للمصالح والمفاسد في الأمر نفسه، لعدم التشريع الإلهي المقتضي لذلك، ولأن نظر المجتهد لا يحيط بالمصالح والمفاسد الواقعية، لعدم علمه بحقائق الأشياء والملاكات الواقعية للأحكام. هذا، فضلاً عن أن الكلام بناء على التخطئة.

وعلى أي حال، فيقع الكلام في أن المجتهد هنا أو الأمة بناء على ولايتها على نفسها (مجلس الشورى/ هيئة الشورى) «مشرّع» للأحكام أو «كاشف» عنها؟.

أما بناء على عموم كلية: «إن لله في كل واقعة حكماً...» لما يسمى منطقة الفراغ التشريعي، فإن المجتهد ـ وكذلك الأمة بناء على ولايتها على نفسها ـ مستنبط وكاشف عن حكم الله تعالى المجهول في الأمر نفسه للواقعة، من الأدلة والأصول المناسبة لموضوع بحثه، ومنها العمومات والمطلقات التشريعية العليا، ومنها الأصلان الكبيران في علاقة الإنسان بالطبيعة وعلاقة الإنسان بالإنسان. ففي نطاق إباحة كل شيء وكل فعل وترك وعلاقة بمقتضى أدلة تسخير الكائنات وخلقها للإنسان، يمنع من كل ما ينطبق عليه عناوين المنكر والبغي والعلو في الأرض والفساد فيها، ويرجع أو يلزم كل ما هو عدل وإحسان...

وفي نطاق استقلالية الإنسان وسيادته وولايته على نفسه وعلى مصيره بمقتضى الأصل الأولي، يمنع من كل ولاية لغيره عليه ـ إلا ما أخرجه الدليل ـ، ولكن في القضايا التنظيمية للمجتمع والأمة والعلاقات الداخلية والخارجية لهما، تلاحظ مصلحة المجتمع والأمة في كل ما يتصل بسلامتهما وتقدمهما وقوتهما، فلا تطغى حرية الفرد وولايته على نفسه على مصلحة المجتمع والأمة.

وأما بناء على عدم عموم القضية الكلية المذكورة لما يسمى مناطق الفراغ التشريعي، فلا مناص من القول بكون المجتهد ـ والأمة بناء على ولايتها على نفسها ـ مشرّع ـ ومشرّعة ـ من خلال مجالس الشورى للأحكام الشرعية في مفردات مناطق الفراغ، لفرض عدم وجود أحكام مجعولة لها في الأمر نفسه، والواقع من قبل الله تعالى، وإنما ترك أمرها إلى المجتهد أو مجالس الشورى (الأمة)، حتى بناء على شمول أدلة التشريع العليا لها ـ وهو كذلك ـ، لأنها محكومة بالإباحة أو الحظر، فجعل حكم لها غير المجعول الأصلي يكون تشريعاً لحكم لم يسبق جعله، وليس كشفاً عن حكم مجهول.

ولا تخفى منافاة ذلك لمبنى المخطئة في أساس مذهب التخطئة، وفي بنائهم على أن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد، وهذا ما لا يمكن الالتزام به لأوله إلى نقض ومخالفة المبنى الاعتقادي في الموردين (لكل واقعة حكم، وتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد)، فيتعين القول بكون المجتهد (مجلس الشورى) مستنبطاً ومكتشفاً لحكم شرعي إلهي مجعول في الأمر نفسه، ولازم ذلك عدم وجود ما يسمى منطقة فراغ تشريعي بمعنى فراغ الواقع عن الحكم، كما أن لازم ذلك عدم ارتباط سلطة التشريع (الاستنباط) الاجتهادي في ما يسمى منطقة الفراغ بكون المجتهد ولي الأمر، بل هو يستنبط في هذا المورد كما في سائر الموارد باعتباره فقيهاً دلّ الدليل على حجة فتواه ونفوذ حكمه.

٨ ـ الدليل على سلطة التشريع الاجتهادي في منطقة الفراغ:

ذكر بعضهم أن الدليل التشريعي ـ العقيدي على ثبوت سلطة التشريع للفقيه في ما يسمى «منطقة الفراغ التشريعي» عند الحاجة إلى ذلك هو قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ [النساء: ٥٩].

بدعوى: أن الفقيه ـ بناء على ولايته العامة ـ تجب له الطاعة بما أنه ولي الأمر، فإذا شرّع حكماً في منطقة الفراغ، بأن أفتى أو حكم بحرمة أو وجوب مباح، وجبت طاعته في ما أفتى أو حكم به.

ولكن هذا الاستدلال غير تام، فهو موقوف على كون المراد بأولي الأمر في الآية الفقيه، وعلى ثبوت الولاية العامة للفقيه. ولو سلم كلاهما ـ وهما موضع نظر، بل منع ـ، فلا تدل الآية الكريمة على ثبوت سلطة التشريع للفقيه، بل تدل على وجوب طاعته، وهذا أعم من طاعته في ما أفتى به هو أو أفتى به غيره من الأحكام في منطقة الفراغ التشريعي، فلو لم يفت هو وأفتى غيره وأمر بمضمون فتوى غيره من الفقهاء وجبت طاعته باعتباره فقيهاً مستنبطاً للحكم الشرعي الفرعي، بل باعتباره حاكماً سياسياً.

وقد عرفت أن الصحيح هو أن سلطة التشريع ثابتة للفقيه بما هو فقيه لا

بما هو ولي الأمر. وأن الفتوى والحكم في ما يسمى منطقة الفراغ التشريعي ليست جعل حكم وتشريعه، بل هي نتيجة استنباط واكتشاف للحكم المجعول في واقع الأمر من الأدلة الشرعية على حد الاستنباط والإفتاء في سائر المجالات.

ولا بد من مزيد من التأمل والبحث في المقام.

٩ ـ أمثلة على التشريع «الولايتي» في منطقة الفراغ التشريعي:

نذكر أمثلة من التشريع «الولايتي» في ما يلي، وكلها مروية عن رسول الله (ص)، ولها نظائر مروية عن الإمام علي (ع). وفي سيرة الخليفتين أبي بكر وعمر (رض) أمثلة من هذا الباب:

١ ـ فمن أمثلة ذلك نهي النبي (ص) عن بيع الثمرة قبل نضجها، وقد ورد ذلك في رواية صحيحة السند عن الإمام الصادق (ع): «أنه سئل عن الرجل يشتري الثمرة المسماة من أرض، فتهلك ثمرة تلك الأرض كلها؟ فقال: قد اختصموا في ذلك إلى رسول الله (ص) فكانوا يذكرون ذلك، فلما رآهم لا يدعون الخصومة نهاهم عن ذلك البيع حتى تبلغ الثمرة، ولم يحرمه، ولكنه فعل ذلك من أجل خصومتهم».

فنهي النبي (ص) هنا من جهة أنه ولي الأمر الذي له أن يمنع من الحلال إذا دعت حاجة المجتمع إلى ذلك. وصريح الرواية أن نهيه (ص) ليس حكماً شرعياً إلهياً حيث قال: «. . ولم يحرمه. .»، بل هو إجراء تنظيمي وإداري.

٢ ـ ومن ذلك ما رُوي عن الإمام الصادق (ع)، قال: «قضى رسول الله (ص) بين أهل البادية أنه لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل كلأ».

ومقتضى الجمود على النص هو تحريم منع فضل الماء وفضل الكلأ عمن يحتاج إليهما. فإن التعبير بـ«قضى» وظاهر النهي المحكي، هو التحريم. ولكن المشهور بين الفقهاء هو عدم حرمة منع مالك الماء والكلأ لما يفضل عن حاجته منهما، بل له أن يمنع ذلك عن غيره في غير موارد ضرورة غيره إليها.

وهذا يقتضي عدم الجمود على النص وفهم النهي على أنه إجراء تنظيمي لا أنه حكم تحريمي، فقد كان المجتمع المسلم في عصر النبي(ص) في أشد الحاجة إلى إنماء الثروة الحيوانية والزراعية، فألزم ـ باعتباره حاكماً وولي الأمر ـ من يملك فائضاً عن حاجته من الماء والكلأ بذله لمن يحتاجه لري زرعه ورعي ماشيته وسقيها.

٣ ـ ومن ذلك ما رواه علي بن جعفر (رض) عن أخيه الإمام الكاظم (ع) في شأن نهي النبي (ص) عن أكل لحوم الحمر الأهلية، قال: «سألته عن لحوم الحمر الأهلية، أتؤكل؟ فقال: نهى عنها رسول الله (ص)، وإنما نهى عنها، لأنهم كانوا يعملون عليها، فكره أن يفنوها».

٤ ـ ومن ذلك ما أخرجه كل من البخاري ومسلم، في صحيحيهما، عن ابن عباس قال: «لا أدري أنهى عنه رسول الله من أجل أنه كان حمولة الناس، فكره أن تذهب حمولتهم. أو حرّمه في يوم خيبر. يعني لحوم الحمر الأهلية».

٥ ـ وفي رواية أخرى أوردها البخاري عن عمرو بن دينار قال: «قلت لجابر بن زيد: يزعمون أن رسول الله نهى عن حمر الأهلية. فقال: قد كان يقول ذلك الحكم بن عمرو الغفاري عندنا بالبصرة، ولكن أبى ذلك الحِبر ابن عباس، وقرأ: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ﴾ [الأنعام: ١٤٥].

١٠ ـ مرونة الشريعة الإسلامية:

النص نسبيَّته أو إطلاقيته، حركيته أو جموده:

لقد قيل: إن مشروعية التشريع في منطقة الفراغ تجعل الشريعة الإسلامية مرنة وقادرة على التكيف مع الحاجات المتجددة للمجتمع ومع التغيرات الطارئة عليه.

أقول: هذا الكلام يعبّر عن فكرة سائدة حكمت تفكير الإسلاميين وبعض الفقهاء في العصر الأخير. وهي فكرة دفاعية تبريرية، نشأت من رغبة في التوفيق

بين الشريعة الإسلامية وواقع الحياة والمجتمع في صيغتهما الغربية التي طبعت حياة المسلمين ومجتمعاتهم بطابعها.

وهي فكرة تنطلق من أساس خاطىء، وهو أن الشريعة ينبغي أن تكون مرنة لتتكيف مع الواقع، وتفترض لحل إشكال «التكيف» حلاً غير صحيح.

أما خطأ الأساس، فهو من جهة أن الشريعة لم توضع «لتكيّف» نفسها مع نسق حياة منطقة تقودها أفكار ومفاهيم وخيارات وضرورات ناشئة من ثقافات أخرى ومن شرائع أخرى ـ كما هو الشأن في أوضاع المسلمين بالنسبة إلى نمط الحياة الغربي ـ، فيطلب من الشريعة الإسلامية أن تكيّف نفسها وفق هذا النمط وأفكاره ومفاهيمه وخياراته وضروراته، ليبقى المسلمون مسلمين وليصوغوا في الوقت نفسه حياتهم وفق نمط الحياة الغربي. بل وضعت الشريعة لتصوغ هي حياة المجتمع وفق مفاهيمها وأفكارها، ولتكيّف حياة المجتمع والإنسان على أساس هذه المفاهيم، فيتحقق من ذلك «التطابق» بين الأفكار والمفاهيم في العقيدة والتشريع، وبين السلوك والممارسة في الحياة الاجتماعية وعلاقات الإنسان بالمجتمع والطبيعة والعالم، فتكون الشريعة قد أدّت مهمتها في «صنع نمط» حياة الإنسان والمجتمع. ولا تكون حياة المسلمين «نسخة» عن حياة غيرهم، بل تكون تعبيراً أصيلاً عن «مضمونهم» الداخلي الفكري والعقيدي والأخلاقي والجمالي.

وأما خطأ الحل المفترض، فهو ارتكازه على فكرة «منطقة الفراغ التشريعي»، مع حصر سلطة التشريع الاجتهادي في الفقيه المتولي للحكم بناء على ولاية الفقيه العامة.

والخطأ في الحل المفترض من وجوه:

الأول: فكرة «منطقة الفراغ التشريعي» من أساسها، فقد عرفت أن هذه الفكرة ليست صحيحة بالمعنى الذي يبدو أنه يراد منها. وأما بمعنى المبدأ الأصولي ـ الفقهي الذي ينطبق على أساسه «الحكم الثانوي» على موارد «الحكم الأولي»، فهي مبدأ أساس في الشريعة وفي النظر الاجتهادي وفي الاستنباط،

ولا تنحصر في دائرة ما يسمى منطقة الفراغ التشريعي.

الثاني: حصر سلطة التشريع الاجتهادي في الفقيه بما هو ولي الأمر وحاكم سياسي. مع أن هذه الأحكام «الولايتية» ليست أحكاماً شرعية بالمعنى المعهود للحكم الشرعي، بل هي إجراءات إدارية وتنظيمية وإرشادية في الغالب تقتضيها ضرورات الإنسان والمجتمع وحاجاتهما. وما كان منها من سنخ الحكم الشرعي لا تتوقف شرعيته على كون الفقيه المشرع للحكم بنفسه حاكماً، بل يكفي أن يفتي الفقيه فتكون فتواه حجة بمقتضى أدلة حجية الفتوى، وبأمر ولي الأمر بمضمون فتوى الفقيه.

الثالث: بناء المسألة كلها على مبنى «ولاية الفقيه العامة»، وعلى أساس «تشكل» الإسلام في دولة وفي نظام سياسي وصيغة حكم، مع أن الشريعة إذا كانت مرنة ـ وهي كذلك ـ فإن مرونتها لازمة لها ذاتية فيها، وليست رهناً برأي فقهي، معين دون غيره، ومبنى ولاية الفقيه العامة لا يبني عليه كثير من الفقهاء، فهل تفقد الشريعة مرونتها عند من لا يذهب إلى ثبوت الولاية العامة للفقيه؟.

١١ ـ الصحيح في قضية مرونة الشريعة:

الحق أن الشريعة الإسلامية مرنة، وفي النصوص الأسس ما يصرح بذلك، من قبيل قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

وما روي من قول النبي (ص): «بعثت بالحنيفية السمحة»، و«إن هذا الدين يسر ما غالبه أحد إلاّ وغلبه».

وهذه المرونة تتجلى في أن الشريعة تقبل ما لا يتنافى مع مبادئها وثوابتها في العقيدة، من دون اعتبار لمصدره، وفي أنها تحفز على الحركة الإيجابية في العالم وفي الطبيعة، وعلى تقدم الإنسان والمجتمع، ولا تحول دون أية خطوة باتجاه التقدم الحضاري في جميع المجالات ما دامت لا تتنافى مع المفاهيم والقيم الأسس في العقيدة والشريعة.

وقد تمكن المسلمون الأولون من الانتقال بهذه الشريعة ومعها من البداوة والتخلف إلى أعلى درجات الحضارة، ولم يشعروا أنهم خالفوا شرع الله أو تجاوزوه، ولم تصل إلينا أية تساؤلات أو شكوك تكشف عن تردد أو قلق في الأخذ بهذا أو ذاك من مظاهر حضارة الفرس أو البيزنطيين، وتمثّله واستيعابه بـ «أسلمته» وإسباغ صبغة الإسلام عليه.

وهذه المرونة ناشئة من أصل التشريع، حيث إن الأحكام الشرعية تتناسب مع اختيارات كثيرة للفرد والمجتمع في صيغ الحياة، ولا تقيد حركة الإنسان وحريته.

وفي أصل التشريع المبدأ القاضي بمراعاة الحياة وتغيرها وما يطرأ من حالات مختلفة على الإنسان والمجتمع. ومراعاة ذلك تظهر في ملاحظة الفقيه «للعناوين الثانوية»، التي تؤثر على الأحكام الأولية، فتغيرها إلى أحكام أخرى تتناسب مع «العناوين الثانوية» الطارئة على علاقة المسلم بالأشياء، وعلاقات المجتمع الداخلية والخارجية، وعلى الضرورات التنظيمية في المجالات كافة: سياسية واقتصادية وزراعية وصناعية وبيئية، وغيرها. ومن أهم مجالات أعمال هذا المبدأ ما سمي بـ: «مناطق الفراغ التشريعي» التي تناولها هذا البحث.

ومن أهم ما يتصل بما نحن فيه مسألة نطرحها أمام الفقهاء للبحث والتدبر، ولعلها من أهم ما ينبغي أن يبحث في الأصول، وهي: إن النظرة الفقهية السائدة إلى النصوص الشرعية في العبادات وغيرها، هي أن هذه النصوص مطلقة وعامة في الزمان والمكان والأحوال. ولا يرفع اليد عن إطلاق النص إلا بمقيد أو مخصص لفظي أو لبّي، أو بأن يتضمن قرينة داخلية على ذلك.

هذا مع أننا نعلم أن نصوص الشريعة في السنة تشريعات لحياة متحركة متغيرة كثيرة التقلبات، وليست صيغاً جامدة ثابتة على هيئة واحدة. والقسم الوحيد الثابت في الشريعة هو قسم العبادات، فإننا نعلم أن العبادات ثابتة لا تغيير فيها ولا تبديل، ولا مجال فيها للاجتهاد من حيث شروطها ومواقيتها

وكيفيتها وإعدادها. وما فيها من خلافات بين الفقهاء لا يتعدى تفصيلات بعض الشروط والهيئات والأجزاء.

وأما المعاملات ـ بالمعنى الأوسع ـ، فإنها ـ كما ذكرنا ـ تشريعات لحالات متقلبة متغيرة لا تستقر على هيئة واحدة، وخاصة ما يتعلق من ذلك بالنواحي التنظيمية للمجتمع، وكافة أنشطته السياسية والاقتصادية والزراعية والصناعية والسكانية: المدنية الحضرية والريفية، وما يتصل بالثروات العامة والمرافق العامة.

وقد درج الأصوليون والفقهاء على اعتبار أن الوضع الأصلي للنص هو الوضع الذي وصل إلينا، إن كان عاماً أو مطلقاً فهو كذلك أبداً وإن كان خاصاً أو تعبداً فهو كذلك أبداً، ولا يرفع اليد عن إطلاقه أو عمومه أو خصوصه إلا بدليل مخصص أو مقيد أو ملغ للخصوصية يسمح بالتعميم والإطلاق.

وهذا المبدأ الأصولي لا غبار عليه ولا ريب فيه، ولكن ما نطرحه للنظر والمناقشة هو إطلاقية هذا المبدأ وثباته بالنسبة إلى جميع النصوص التشريعية الواردة في السنة الشريفة.

فهل جميع نصوص السنة ـ من غير العبادات ـ تعبّر عن تشريعات ثابتة في عمومها أو إطلاقها أو خصوصها أو تقييدها، بحيث لا يمكن تكييفها بتخصيصها أو تقييدها بالحالات الطارئة على المجتمع والأمة، لا بالعناوين الثانوية، بل باعتبار أصل التشريع، من قبيل الأمثلة التي ذكرت عن النبي (ص) في بيع الثمرة قبل نضجها، وفضل الماء والكلأ، وأكل لحوم الحمر الأهلية، بحيث لا يجوز للفقيه أن ينظر إلى النص التشريعي على ضوء أوضاع الواقع المعاش وضروراته التي تجري عليها حياة الناس وعلاقاتهم في المجتمع، بل يجب عليه أن يجمد على فهم النص كما هو من غير اعتبار لواقع الحياة من حوله؟

أو أن الأمر على خلاف ذلك، وأن في الشريعة ـ في غير العبادات التي لا ريب في ثباتها ـ نصوصاً تشريعية ثابتة ومطلقة في الزمان والمكان والأحوال، لا مجال لتأويلها أو إعادة تفسيرها أو إدخال أي تغيير بالتعميم أو التخصيص على

مدلولها، وفيها كذلك نصوص تعبر عن تشريعات اقتضتها ظروف الزمان أو المكان أو الأحوال، فهي نسبية بنسبية ظروفها وأحوالها ومكانها وزمانها، من قبيل الأمثلة التي مرّ ذكرها، فقد يسأل سائل عن حالة تخصه أو تخص منطقة جغرافية يسكنها أو تخص ظرفاً خاصاً يمر فيه أو حالاً خاصة يمر بها السائل فيجيبه النبي (ص) أو الإمام (ع) «أو الصحابي» بجواب يتعلق بحالته وظرفه وخصوصية زمانه ومكانه، فيكون ما أجابه به «حكمه الخاص» وحكم الحالات المشابهة والمماثلة لحالته، فيكون النص في حقيقة الحال نسبياً وليس مطلقاً لجميع الأحوال والأزمان والأقوام والأشخاص؟

وفي هذه الحالة على الفقهاء ـ في عملية الاجتهاد والاستنباط ـ ألاّ ينظروا إلى النص على أنه تشريع مطلق على كل حال، عليهم أن يفسحوا مجالاً للنظر في كونه تشريعاً «نسبياً» لحال دون حال وظرف دون آخر، وأن يبذلوا جهودهم في اكتشاف حقيقة الحال من هذه الجهة، وألاّ يكتفوا بكون النص وصل إلينا مطلقاً ومجرداً من الخصوصيات، في الحكم بإطلاقه في الزمان والمكان والأحوال والأقوام، وشريعة للأمة كلها في جميع أزمانها وأحوالها وظروفها وتقلباتها، فيجمدوا عليه كذلك في مقام الاستنباط.

ومما ينبغي أن يعزز هذه النظرة «المتحركة» إلى النصوص التشريعية ما نص به كثير من أعاظم الفقهاء من أن «التعبد الشرعي» المقتضي للجمود على النص معلوم في باب العبادات فقط. وأما في أبواب المعاملات بالمعنى الأعم، فإن «التعبد الشرعي» غير معلوم الثبوت فيها بل معلوم الثبوت في جميعها، فلا ريب أن يكون في هذه التشريعات ما هو نسبي ناشىء من علة خاصة بحالة معينة أو ظرف معين لا يتعداه إلى غيره، وعلى الفقيه أن يكتشف هذا الجانب المتغير والمتحرك، ولا يجمد على النصوص بدعوى أن هذا شرع الله إلى يوم القيامة.

وفي نصوص السنة أمثلة كثيرة للتشريعات «النسبية»، والتي توهم بعض المحدثين أنها مطلقة، وتوهم الفقهاء أنها مطلقة من قبيل الأمثلة التي ذكرناها.

ونحن نميل إلى هذا الفهم، ولا نبني عليه الآن، لأنه يحتاج إلى مزيد من البحث والتأمل والمباحثة مع الفقهاء. ولا يخفى أن الفقه الإسلامي، في جميع

المذاهب، قد بني على هذه النظرة «الجامدة الإطلاقية إلى النص»، ولم يفسح المجال للنظر في النصوص برؤية متحركة وعلى ضوء الواقع.

ولذا فإن مجالات إعادة النظرة في الفقه كثيرة.. منها مجال فقه المرأة في بعض جوانبه. ومنها المجال المالي ـ الاقتصادي (تشريع الخمس عند الشيعة/ زكاة النقدين عند الشيعة). ومنها تشريع الجهاد الابتدائي في الإسلام وغيرها.



في رحاب الإمام جعفر الصادق (ع)

تساؤلات حول: ١ ـ نظرية المعرفة.
٢ ـ الفقه السياسي.
٣ ـ رواية الحديث.

إن شخصية الإمام جعفر الصادق (ع)، شخصية ذات أبعاد متنوعة الجوانب، فهو له في الإسلام سهم كبير وباع طويل، وفي العروبة سهم كبير وباع طويل، وله في العرب وغير العرب من المسلمين مركز المعلم والقائد. وكل هذه العناوين تلتقي وتتقاطع في شخص الإمام جعفر الصادق (ع)، وهو كما ذكرت للأخوة السنَّة الذين لا يعرفون تسلسل أئمة الشيعة المعصومين، وللشيعة الذين بعضهم أيضاً لا يعرف تسلسل أئمته، هو في تسلسل الأئمة الاثني عشر المعصومين، يقع في الرتبة السادسة. هو الإمام السادس من أئمة أهل البيت (ع).

لم أوفق حتى الآن أن أكتب عن هذه الشخصية الفذة القائدة من المسلمين، وفي غير المسلمين أيضاً، ولكنني أدرت في ذهني جملة من الأسئلة الصعبة، أطرحها على العلماء والباحثين لعلها تكون حافزاً للتعمق فيها إذا كان بعضهم قد ألمّ بدرسها، أو لدرسها إذ كانت كما يبدو لي في بعضها أنها أسئلة جديدة ومفيدة.

السؤال الأول يتعلق بالإمام الصادق (ع) ونظرية المعرفة:

يعتبر الإمام الصادق أحد المعلمين الكبار، إن على مستوى الأمة الإسلامية، أو على مستوى حركة المعرفة في العالم، لأن أفكاره، وأفكار تلاميذه، أو الرواة عنه، ظلّت ولا تزال تتداول خارج إطار المسلمين إلى مدى طويل، بعضها أصبح تاريخاً، وبعضها لا يزال حياً إلى الآن.

في ما يتعلق بنظرية المعرفة. هناك إشكالية تحكم ساحة العلم الآن، العلم التجريبي والعلم التطبيقي الذي حققت الحضارة الحديثة به تقدماً هائلاً وحققت شعوبها المتقدمة تفوقاً في القوة على كل من عداها من شعوب الأرض، واستخدمت هذه القوة الآتية من المعرفة استخداماً لا أخلاقياً في الأكثرية الساحقة من مفردات هذا الاستخدام في العالم حتى الآن. الاستعمار بجميع صيغه، هو إحدى نتائج هذه القوة التي استُخدمت ضد العالم الآخر، العالم الذي لا يملك زمام هذه المعرفة. السؤال هو ما يلي:

أولاً: هل في فكر الإمام الصادق ومن ثم في الفكر الإسلامي، في ما يتعلق بقضية المعرفة، إشارة أو إثارة لسؤال العصر حول إن كان العلم والبحث العلمي له غاية، أو لا غاية له؟ هذا أولاً.

وثانياً: ما مدى محكومية البحث العلمي للقيم الأخلاقية، للأخلاق، من جهة ثانية؟ **هل المعرفة تبرر نفسها بنفسها وإن لم تكن لها غاية؟**. وهل المعرفة تبرر نفسها بنفسها فتشكل قيمة فوق الأخلاق، أو لا؟.

الآن في الحقل العالمي للعمل، وفي مراكزه، على كلتا المسألتين، الجواب جواب سلبي. المعرفة تبرر نفسها بنفسها وإن لم يكن لها غاية. والمعرفة تبرر نفسها بنفسها وليست محكومة بأية قيمة أخلاقية على الإطلاق. هي فوق الأخلاق، أو هي مقولة أخرى لا تخضع للمعايير الأخلاقية.

وفي هذا المجال، يمكن أن أذكر نموذجاً يمكن أن ينسج عليه إيثاراً للاختصار.

الأبحاث التي تجري في مراكز العلم الكبرى، ما نعرفه منها وما لا نعرفه، وهو لعله الأكثر، على عوامل الوراثة والجينات، والعوامل الحيوية في التوليد والتوالد في الحقل البشري بشكل خاص، وفي علم الأحياء بوجه عام. وهي أبحاث ليس لها هدف واضح، ولا تقع هذه الأبحاث جواباً على أسئلة تهم البشر الآن، تتصل بحياة البشر الثقافية والمعيشية أو الصحية أو المناخية. . . باحث من الباحثين وفي بحث معين ينشأ أمامه سؤال معين في مادة من المواد فيبحث عنه دون هدف لمجرد الاكتشاف فقط. وقد أدّت هذه الأبحاث حتى الآن إلى حواف في مجاهيل المعرفة، ربما تقذف بالجنس البشري إلى أخطار مهلكة، في ما يتعلق بعوامل الوراثة وبوسائل التحكم في الفعل البشري أو في الجنس البشري، في مجتمع بعينه أو نتيجة خطأ من الأخطاء، ربما في البشر جميعا، ونذكر هنا على سبيل المثال ما يُتداول في نطاق ضيق عن مرض السيدا أنه ليس تطوراً طبيعياً للشذوذ الجنسي، وإنما هو إحدى الأخطاء التي وقعت فيها المختبرات في هذا الحقل من حقول البحث العلمي، وأدّت إلى مشروع دمار قد يكون شاملاً بالنسبة للجنس البشري.

هذه المسألة تحتاج إلى تنقيح من الناحية الفكرية أولاً، ومن الناحية الفقهية ثانياً بالنسبة إلى أحوال المسلمين أو أحوال المستضعفين أو أحوال الجنس البشري. هل لنا الحق في أن نبحث من دون هدف إلى حدود قد نصل فيها إلى مساحات تمسُّ سلامة البشر، أو تمس كينونية الجنس البشري في عواطفه أو في نزعاته؟ ويمكن أن نذكر أمثلة أطفال الأنابيب، ودرجة قيمة الحياة الإنسانية، ومعلوم الآن بأنه تجري اليوم في مختبرات الغرب تجارب للاستغناء عن الأب والأم، بحيث إنه يمكن إنتاج الكائن البشري كما تنتج أي سلعة من السلع بواسطة المعامل، وبواسطة المركبات الكيماوية، وما إلى ذلك.

هل المعرفة في ما يتصل بالهدف، هي نفع البشر، أو أن هدف المعرفة هو المعرفة لذاتها؟

هذه المسألة هي من المسائل المعقدة في فلسفة العلم الآن، ولعل بعض كبار المفكرين، أو الباحثين المسلمين قديماً أو حديثاً، قد ألمَّ بها إلماماً،

ولكنها لم تبحث بشكل معمّق.

في بعض ما روي عن الإمام الصادق (ع)، يمكن أن تكون هناك إشارات، أو أدلة تهدي في هذا التيه، يمكن الارتكاز إليها والانطلاق منها في هذا البحث من الناحية الفكرية ومن الناحية الفقهية. من حيث صلة هذه المسألة بتركيب الإسلام الفكري والعقيدي من ناحية، ومن حيث المشروعية واللامشروعية من ناحية أخرى. هل تبرر المعرفة نفسها فيمكن أن تكون مبررة وإن لم يكن لها هدف؟ وإن أدّت إلى أية نتيجة؟

أو أنه لا بدّ أن تُرسم للمعرفة أهداف وتُوجّه نحو الأهداف المرسومة فقط، لا إلى غيرها. ويمكن لنا أيضاً طرح مثال آخر، وإن كنا قد طرحناه على البعض فأثرنا عجبه، وقد يكون منه عجب لبعضكم. أبحاث النسبية، وأبحاث الذرة التي أدّت إلى هذا الفرع الهائل في المعرفة الحديثة. ما هي قيمته للبشرية؟ كم قدم للبشرية من خدمة، وكم ألقى بها في أخطار ومهالك؟ ربما ما رأيناه منها من قنبلة «هيروشيما»، إلى مفاعل «شيرنوبيل». ربما لا يكون هذا إلا تفصيلاً صغيراً لخطر لم يبلغ بعد درجة الواحد في المائة. لا نعلم... لا نعلم أن سياسياً أو عسكرياً في هذه الدولة أو تلك، يرتكب غلطة، أو يسهو سهوة، فيرمي البشرية في آتون مدمّر يحرقها جميعاً.

هدف المعرفة أولاً، وأخلاقية المعرفة ثانياً... هذه هي الأسئلة الرئيسة.

هل تخضع المعرفة لقيم الأخلاق؟ أو أنها لا تخضع لهذه القيم، ولا تخضع لهذه المعايير، وأنها خير بذاتها أو أنها فوق الخير والشر، وخارجة عن مقولة الخير والشر؟ هذا هو السؤال المركب بين هذين الوجهين، أحد الأسئلة التي يمكن طرحها في نطاق فكر وفقه الإمام جعفر الصادق (ع).

السؤال الثاني: الذي يبدو لي مهماً جداً، وخاصة في مرحلتنا الحاضرة، وبالأخص على ضوء المتغيرات التي حدثت بسببها الحركة الإسلامية العالمية منذ عشرين إلى ثلاثين سنة، وبلغت ذروتها في الخمس عشرة سنة الأخيرة. والمتغيرات التي أحدثتها، والطروحات التي توجهت بها، والمسار العام للكيان

السياسي في العالم الإسلامي. كيان الدولة، وكيان المجتمع السياسي.

السؤال هو: في فكر الإمام جعفر الصادق (ع)، في فقهه أو في إرثه الفقهي، في فكره الفقهي، وهو فكر يتصل برسول الله (ص)، وبسنّته وبكتاب الله. لأن الثابت عندنا بأن آخرهم يقول كأولهم، وأولهم يقول كآخرهم، وأنهم نسق واحد وفكر واحد.

في مسألة الفقه السياسي للإمام جعفر الصادق (ع)، يبدو لنا أن هناك تقصيراً كبيراً في درس هذا الفكر من قبل فقهاء الشيعة بوجه خاص، ومن قبل الفقهاء المسلمين بوجه عام. وإذا كان بعض فقهاء المسلمين لا يرى في الإمام جعفر الصادق (ع) شيئاً زائداً على إمام مذهب، فإن فقهاء الشيعة رضوان الله عليهم، وحفظ الله الموجودين منهم، ينبغي أن يروا فيه، كما هو معتقدنا، شيئاً أكبر من ذلك بكثير. هذا الفكر، وهذا الفقه، لم يدرس. أريد أن أسلط الضوء على ما تبيّن لي، وآمل أن تتوافر أبحاث أخرى على هذه النقطة لأنني سأذكرها لتتوثق أو لتتلحظ، وهي أن الإمام الصادق (ع) كانت له رؤية سياسية، أسميها من جهة «التوازنية»، ومن جهة أخرى «الواقعية». الإمام الصادق (ع)، كان يوازي بين مشروع وحدة الأمة الإسلامية، وهو مشروع مبدئي ومقدس ويسمو إلى مرتبة قسم العقائد في الإسلام، وبين الواقع الذي يتجاوز المذهبيات والفرق الكلامية، أو الاتجاهات الفقهية، ويعمل لدمج الأمة بعضها ببعض، أي بدمج تنوعاتها، دون الإساءة إلى هذه التنوعات. دون محو هذه التنوعات. هذا من جهة. وهو العنصر الأول. ثم علاقة الأمة بالنظام الحاكم. والأنظمة الحاكمة في عصر الإمام الصادق (ع) وما بعده، وهي أنظمة في المعايير الفقهية لمدرسة أهل البيت، تسمى (التسمية الفقهية لها، ولعلها التسمية الحديثية أيضاً)، أنظمة الجور وحكام الجور. ولكن أنظمة الجور هذه، وحكام الجور هؤلاء كانوا في الوقت نفسه حكام المسلمين، حكام الأمة. وكانت الأمة تتعامل معهم، وكانت تبرؤ ذمتها معهم وبهم. هذا هو العنصر الثاني.

أما العنصر الثالث فهو المعارضة وهو العنصر الذي مثّله الشيعة في كثير من الحالات، ومثله مسلمون آخرون. خوارج في حالات، زيدية في حالات،

مرجئة أهل السنة ومنهم إمام المذهب «أبو حنيفة» في حالات أيضاً. . هذه ثلاثة عناصر مدعوة للتوازن. .

ـ الأمة وهي تأتي في القمة ـ في أولويات المشروع الإسلامي. ووحدتها ليست من سلك التكليف الشرعي السلوكي، وإنما من سلك التكليف الشرعي الخاضع للنسبية، نسبية القدرة ونسبية التمكن، وهو يتصل بقسم المعتقد الذي يتمتع بالإطلاقية، والذي لا يخضع إلا نادراً، وقد لا يخضع إطلاقاً لأي ضرورة من الضرورات. تقسيم الأمة، تفكيك الأمة، هذه أحكام تتمتع بالإطلاقية في الفقه الإسلامي كما نراها.

ـ الأنظمة الحاكمة التي هي أنظمة جور. والحكام وهم حكام جور، ثم المعارضة، ونظرية الإمام الصادق هي في واقعية التوازنية بين هذه العناصر الثلاثة، تبقى المعارضة حيّة دون أن تؤثر على وحدة الأمة. تبقى الأمة واحدة دون أن تمحي تنوعات المعارضة. يؤدي الحكام السياسيون، تؤدي أنظمة الجور، حكام الجور، وظيفتها التنظيمية والإدارية من دون اعتراف لها بالشرعية. هذه المعادلة في فقه الإمام الصادق تحتاج إلى أن تدرس لأن إدارة المسألة الإسلامية في عصرنا الحاضر منذ الثلاثينات والأربعينات وإلى الآن، ارتُكبت فيها وارتكبت هي أخطاء مهلكة في حق نفسها وفي حق المشروع الإسلامي وفي حق الأمة، لأنها لم تكن متوازنة ولم تكن واقعية وموضوعية. كانت إما متطرفة لهذا الجانب أو لذاك الجانب، وكانت في نسبة عالية جداً، فوق الواقع.

في تجربتنا المعاصرة كان هناك رومانسية، حركة أحلام، حركة مشاريع طوباوية، بينما الإمام الصادق (ع) وهو قائد من قادة الأمة الإسلامية المعصومين، يفكر على نحو آخر. آن الأوان لأن يتوفر فقهاء على دراسة هذه النقطة بوضوح وبمباشرة كاملة، لأنه من خلال هذا الدرس يمكن أن يحدث تغيير كبير على الفقه السياسي الإسلامي، فلا يكون هناك فقه سياسي سني أشعري يتجه اتجاهاً، وفقه سياسي شيعي علوي، يتجه اتجاهاً آخر. يمكن أن تكتشف قواسم فقهية على المباني الفقهية والأصولية للتيارين المذهبيين تدخلان

حيوية جديدة وفعالية جديدة، وقدرة على الحوار، وقبول كل واحد بالآخر مما يؤهل المسلمين لأن يجتازوا مرحلتهم العسيرة التي حلّت الآن، مرحلة وجود نظام عالمي يدور حول قطب وحيد. . . هذا هو السؤال الثاني.

السؤال الثالث: لعل الإمام الصادق (ع)، هو أكثر أئمة أهل البيت (ع)، رواية، في السنة التي يرتكز إليها مذهب الشيعة الإمامية، ويرتكز عليها فقههم. لعل أكبر حجم من هذه السنة في ما يكاد أن يكون جميع أبواب الفكر الإسلامي والفقه، مروي عن الإمام الصادق (ع)، ومعروف بأنه كان عنده أربعة آلاف تلميذ رويت عنه الأصول الأربعمائة.

الشيعة في فقههم لا يتعاملون إلا مع حديثهم، مع السنة كما رووها هم. كما وصلت إليهم عن طريق الأئمة المعصومين الاثني عشر، بالإسناد إلى رسول الله (ص)، أو بقطع الإسناد عن رسول الله لعلمنا بأنهم سلام الله عليهم، يروون عن رسول الله (ص). من النادر جداً (في حدود اطلاعي)، أن يعتمد فقيه شيعي على حديث رواه أهل السنة، وحينما نتداول حديثاً في بحث من الأبحاث، نقول النبوي، وكلمة النبوي في علم الدراية، قد توحي بالطعن في قيمة الحديث أن هذا مروي عن طريق أهل السنة وليست له قيمة من حيث الوثوق بوروده عن رسول الله (ص).

السنة أيضاً في فقههم وفي فكرهم، يعتمدون فقط على سنتهم هم. السنة التي وردت فيما يسمى «الصحاح»، والتي وردت عن رجال. وإذا. . . إذا حصل، ويمر عليَّ في بعض الأحيان، أنهم استعانوا، أو في طريق الباحث الفقهي أن صادف حديثاً شيعياً، فهذا الحديث مهيأ له بأن يرمى بأنه من وضع «الرافضة» أو شيء من هذا القبيل، ويطرح جانباً. نادراً ما أحترم حديث مروي عن غير طرقهم.

السنة الشيعية تختلف في وسيلة وصولها إلى المسلمين عن السنة السنية. والباحث أو الفقيه السني يرتكز في بحثه الفكري أو الفقهي إلى سنته هو، ولا يعتني بالنسبة المروية عن أهل البيت إطلاقاً. والفقيه الشيعي أيضاً. هما متماثلان في موقف رفض الآخر. رفض السنة الأخرى، الشكل فيها على

الأقل، وربما رميها بالكذب والوضع، وأن رسول الله (ص) لم يقلها. لماذا؟ هذا قد يعكس في رأيي موقفاً موروثاً من الشقاق السياسي، وليس مرتكزاً على الموضوعية العلمية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، يرتكز على درجة سعة وضيق وانفتاح وإغلاق ذهن الفقيه الشيعي أو الفقيه السني، وخلل رؤيته لوظيفة الشريعة في الأمة ولمقولة الأمة. قد يكون الفقيه الشيعي ـ وهذا موجود ـ يرى الأمة الإسلامية هي الشيعة. نعم، الفقيه الشافعي الذي أفتى بعضهم بعدم زواج الحنفية من الشافعي، يصحح أن يقال: «أنا مسلم إن شاء الله». فهذا تعليق للإسلام على الشرط، فهو ليس مسلماً بالفعل، فلا يجوز الزواج منها، وإذا ماتت فهما أهل ملّتين لا يتوارثان. هذا موجود في الدائرة المذهبية الواحدة، وفي دائرة السياق العام للفكر الإسلامي وللفقه الإسلامي، أيضاً موجود. ويتحدثون عن أن المسلمين أمة واحدة «ما شاء الله».

هذه المسألة نرى أن المشكلة فيها في أخبار الآحاد. لماذا لا يعمل الشيعة في الأخبار التي تجمع شرائط الحجية عند أهل السنة؟ لماذا لا يحترم الشيعي السنة السنية. السنة في كتاب البخاري ومسلم وما يسمى الصحاح، ونحن بطبيعة الحال لا نراها صحاحاً! لماذا؟ هل هذه الأحاديث كلها لا يتمتع حديث واحد منها بأي اعتبار على الإطلاق؟ هل بُذلت محاولة في دراسة هذه السنة واكتُشف أنها كلها من الناحية الرسمية مجموعة أكاذيب؟. عشرات أو مئات ألوف الأحاديث، أو على الأقل ألوف الأحاديث. أو أن الموقف الشيعي أصدر حكماً مبدئياً صارماً بأن كل ما ليس عندنا فهو باطل. في بعض الحالات الأمر هكذا. وهذا تحدٍ للباحث الشيعي وللفقيه الشيعي، سيما وأننا روينا عن الإمام الصادق (ع) ما معناه: «إذا أعوزتكم النصوص فارجعوا إلى أحاديثهم عن علي». وهذا أمر موجود.

عند السنة، يوجد موقف صارم بأن كل ما رواه الشيعة إما موضوع أو مشكوك على الأقل في صدقه بدرجة تجعله غير جدير بالقبول. وأنا أسأل: هل بُذلت محاولة سنية من علماء حديث ومن محدثين ومن فقهاء، من فحص هذه السنة المروية عن طريق الشيعة للتأكد من كل ما في الكتب الأربعة عند الشيعة

مجموعة أكاذيب؟. التصرف هو هكذا. ما عدا الأخلاقيات العامة ﴿وبالوالدين إحساناً﴾ [البقرة: ٨٣] موجودة في القرآن، وهم مجتمعون على القرآن. في ما يتعلق بتفاصيل الحكم الشرعي، في ما يتعلق بتفاصيل القاعدة الشرعية، وهل بُذلت محاولة من المحدثين وعلماء الحديث والفقهاء السنة لفحص هذه الكتب الأربعة، وفهم قيمتها بصورة مجردة؟. بصرف النظر عن أن علياً ورد فيه حديث الغدير أو لا. وبصرف النظر عن أن أئمة أهل البيت كانوا يرون في أنظمة الأمويين والعباسيين التي عمل فيها أئمة أهل السنة، كانوا يرون فيها أنظمة جور وحكام جور؟. يوجد شيء موضوعي نريد أن نعرف الرأي فيه؟. ما يسمى الصحاح، الشيعي هل بذل محاولات؟

هذه هي الأسئلة الثلاثة التي أطرحها على المفكرين والباحثين لعلها تكون مثاراً لاهتمام البعض من أهل الخبرة والأهلية لتكون مداراً للبحث وإغناء معرفتنا بأعماق جديدة وأبعاد جديدة للإمام الصادق (ع)، ولخط أئمة أهل البيت المعصومين (ع)، ولفتح نوافذ وأبواب رحبة على المسلمين الآخرين، ومن المسلمين الآخرين على فقه أهل البيت وخط أهل البيت (ع).



المرجعية والتقليد عند الشيعة

سأتناول الموضوع من بعض زواياه. وهذا المفهوم، هو من المفاهيم التي كثر تداولها وتداول الحديث عنها في المدة الأخيرة أكثر مما كان مألوفاً في الماضي. لخصوصية في ذاتها من جهة، ولإثارة المشروع من بعض الأوساط من جهة أخرى. على أي حال موضوع المرجعية كان أحد الموضوعات التنظيمية التي تحدث عنها السيد الشهيد محمد باقر الصدر (رض)، في كتاباته ومحاضراته، مقدماً رؤية على شيء من الجدة في هذا الموضوع فيما يتعلق بالمهمات المرجعية وفيما يعود إلى وضعها التنظيمي. والكراس الذي يشتمل على أفكاره وهو كراس صغير متداول في أعماله المطبوعة، يتحدث فيه عن المرجعية من حيث كونها وظيفة ومسؤولية، وعن مضمونها: ماذا تعمل المرجعية؟ ما هي مهماتها؟ ويتحدث في جانب آخر عن الوضع التنظيمي للمرجعية، وهذه النظرة أيضاً التي عبّر عنها(رض) كانت في الخمسينات من هذا القرن الميلادي، وكانت في الستينات والسبعينات كذلك. قد بدأت تتداول بين جيلنا في النجف الأشرف، ولعلها كانت تتداول في أوساط الحوزات الإيرانية في إيران. ما يتعلق بوظيفة المرجع؟ ماذا يعمل المرجع؟ والأمر الثاني كان عندنا ولا يزال حتى الآن أهم، وهو الجانب التنظيمي. كيف تعمل أو كيف يمكن أن تعمل؟ المشكلة في هذين السؤالين، ماذا تعمل المرجعية هو السؤال عن الوظيفة، عن طبيعة المهمة. وكيف تعمل هو السؤال التنظيمي الذي يتناول الجانب التنظيمي. وأذكر أنني في مرحلة من مراحل مرجعية السيد

الحكيم (رض) كتبت في هذا الأمر وريقات هي منشورة في بعض أعمالي المطبوعة وتتناول هذين الجانبين. جانب المهمة والجانب التنظيمي. قلت إن ما أفاده السيد الشهيد الصدر (رض) يتناول هذين الجانبين أيضاً مضافاً إليهما جانب ثالث لم يتناوله هو، وإنما يمثله. هناك الجانب النظري التجريدي وهو ما أملاه وقاله في المسألة الوظيفية، والمسألة التنظيمية، وهناك الجانب التطبيقي الذي مارسه هو شخصياً في حياته وفي مرجعيته التي كانت بكل أسف مرجعية قصيرة الأجل ولعنة الله على الظالمين الذين اغتالوه وحرموا المسلمين من بركاته وكنا نأمل خيراً كبيراً ونعلق آمالاً على مرجعية رشيدة تمتد سنيناً طويلة تتمثل فيه (رض). تأسيساً على ما أفاده وتأسيساً على ما كتبناه في ذلك الحين أيام السيد الحكيم (رض) نطرح بعض المفاهيم لنا. إن من حيث المفهوم أو من حيث التنظيم.

أولاً: مصطلح تقليد ومصطلح مرجعية. هذان المصطلحان وما يرادفهما ويناسبهما غير موجودين في أي نص شرعي وإنما هما مستحدثان، وليس لهما أساس من حيث كونهما تعبيران يدلان على مؤسسة هي مؤسسة التقليد ومرجعية هي مرجعية التقليد ليس لهما في الأخبار والآثار فضلاً عن الكتاب الكريم لا عين ولا أثر. كل ما هو موجود بالنسبة لمادة قلّد موجود في خبر ضعيف لا قيمة له من الناحية الاستنباطية إطلاقاً وهو المرسل الشهير عن أبي الحسن عن أبي محمد الحسن العسكري (ع) ومتداول على ألسنة الناس: من كان من الفقهاء صائناً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه. مادة قلد، موجودة فقط بهذا النص، ولكن لا نعتمد عليه إطلاقاً. هذا تقليد، ومُقلِّد أو مقلَّد لا أساس له، ومرجع لا أساس له، الموجود في الفكر الإسلامي وفي النص الإسلامي مصطلح الفقيه. الموجود في الكتب والسنة هو مصطلح الفقيه. في الكتاب ﴿ليتفقهوا في الدين﴾ [التوبة: ١٢٢] هذا في الكتاب. وفي السنة في جملة من النصوص أغلبها، أو كثير منها ضعيف أيضاً، أو ليس صحيحاً في الدرجة المطلوبة، ولكنه موجود. نطمئن بصدور هذا المصطلح عن المعصوم (سلام الله عليه).

هذا الفقيه. بعد ذلك لعله بالتأثر ببعض الأوساط الفكرية نشأ مفهوم التقليد. الموجود في الشرع ليس التقليد. الموجود هو الاتباع، أو هو التعلق، هو التفقه. حتى الاتباع نحن نتحفظ على هذا الكلام. الإنسان الجاهل أو العامي هو ليس متبعاً للفقيه، هو متبع للشريعة. نحن في الفكر الإسلامي ليس عندنا اتباع للأشخاص. الفقيه لا يتمتع بأي قداسة على الإطلاق، وليس مؤهلاً لأن يكون متبوعاً على الإطلاق ولذلك مفهوم تقليد هو مفهوم دخيل. أنا أعتبره مفهوماً دخيلاً. العامي ليس مقلداً في مفهومنا. العامي عامل بالشريعة. من هنا حاول الفقهاء تحديد مفهوم التقليد في بداية رسائلهم العملية هل هو الالتزام بفتوى المجتهد؟ هل هو العمل اعتماداً على فتوى المجتهد؟ كل ذلك دفعاً للالتباس الناشىء من الإيحاء اللغوي والدلالة اللغوية للتقليد من أنه اتباع وتبعية للأشخاص. التقليد بمعنى اتباع الشخص، أصلاً ليس له عين ولا أثر لا في الفكر ولا في الفقه الإسلامي على الإطلاق، وهذه مسألة جدية تتصل بتكوين العقل العملي، العقل الحركي خاصة عند المسلمين الشيعة الملتزمين بالشرع الشريف. المصطلح الموجود في الكتاب والسنة مادة أو هيئة هو مصطلح الفقيه. الفقيه هو من يعرف أحكام الدين، وهو مفهوم واسع يمكن للجاهل بمعنى الاجتهاد أن يكون متعلماً في أحكام الدين، ويمكن للفقيه العالم المستنبط أن يكون متعلماً في أحكام الدين. الظاهر من الآيات والروايات أن الفقيه الذي يتعلم الأحكام الشرعية هو الذي اصطلح عليه بأنه القادر على الاستنباط، على اكتشاف الحكم الشرعي من أدلته المقدرة وفقاً لمنهاج خاص معروف عند الفقهاء. هذا الفقيه هو معلم في الروايات ويستفاد أيضاً من الكتاب الكريم. في الموضوع (موضوع التعليم والتعلم والتبليغ والتبلغ). نستفيد من آية النذر ﴿وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ﴾ [التوبة: ١٢٢] أن الفعل لا يكون من جانب القوم، وإنما الفعل يكون من جانب الفقيه. الفقيه هو الذي يأخذ زمام المبادرة ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ﴾ [التوبة: ١٢٢]، إذن هؤلاء الفقهاء هم الذين يقودون حركة التفقه، وليسوا موضوعاً ساكناً. هم موضوع متحرك باتجاه المجتمع. هم ليسوا موضوعاً ثابتاً يرجع إليهم الناس، أو الناس تتحرك باتجاههم. هذا المفهوم، مفهوم الناس تتحرك باتجاه الفقيه أيضاً

فيه كلام كثير. أنا أعتبر أن إحدى انكسارات المسيرة الحضارية عند المسلمين أن الناس تبحث، ومركز المعرفة ساكن. يوجد في كلام الناس تعابير شعبية حول هذا المفهوم. أنه الذي يجعل من الفقيه مقاماً مقصوداً، يعني أن يقصده الناس لأنه هو الذي يعلّم الناس. نعتبر أن هذا مخالف لسيرة الرسول (ص)، ومخالف لسيرة آل بيت العصمة (عليهم السلام)، ومخالف فيما نفهمه. ومخالف لمفاد الآية المباركة، الرسول كان يعرض نفسه على الناس، الأئمة كانوا يتصدون للناس، والآية المباركة تقول: ﴿وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ١٢٢]. إذاً مرجعية بهذا المعنى الثابت الساكن لا وجود لها لا في النصوص الشرعية ولا في نصوص السنة الشريفة بجميع طرقها ومدارسها، ولا في الكتاب الكريم. الموجود في الفكر الإسلامي هو مصطلح فقيه، واتباع السنة اتباع الشريعة، ولكن لا نريد أن نثير مشكلة في المصطلحات، ولنبقى على مصطلح المرجعية.

هذه المرجعية هي أولاً: من الناحية التنظيمية تكوين طبيعي في كل مجتمع. كل مجتمع له مرجعيات. توجد مرجعيات في التنظيم السياسي. توجد مرجعيات، في تنظيم الدولة ككل.

تنظيم السلطة القائدة للمجتمع. السلطة المدبرة للمجتمع. بالسياسة والاقتصاد والاجتماع، وفي الإدارة توجد مرجعيات. يعني مراكز قرار. مراكز توجيه. مراكز تنظيم. في الحياة الاجتماعية توجد مرجعيات. تبدأ من رب الأسرة، هو مرجع. زعيم الحي، هو مرجع. وجيه القرية، هو مرجع. رئيس القبيلة أو العشيرة، هو مرجع.

أحد مظاهر انتظام المجتمع، وهذا من الضرورات التنظيمية للمجتمع أن تكون هناك مرجعيات. بهذا المعيار وفي الحقل الديني المحض النبي (ص) مرجع. الإمام المعصوم (ع) مرجع. وكيل الإمام المعصوم مرجع. حقل المرجعية يختلف. ربما يكون وكيلاً للنبي أو الإمام المعصوم في شأن مالي أو تجاري هو مرجع في ذلك الشأن، وربما يكون وكيلاً أو ممثلاً في التبليغ إذاً هو مرجع في الدين. هكذا نقول هكذا نصطلح. إن مرجعاً في الشريعة أو مرجعاً

في الدين على اختلاف المستوى، قد يكون مرجعاً في الشريعة ولا يكون مرجعاً في الدين قد يكون أهلاً لاستنباط الحكم وليس أهلاً لبلورة المفهوم. المرجعية في الدين أمر أكبر وأجل من أن يكون مرجعية في الشريعة. المرجع في الشريعة مجتهد جامع للشرائط، وهذا يكفي. أما المرجع في الدين. فهو تجاوز مستوى الحكم الشرعي إلى المفهوم الشرعي. معرفة المفاهيم. والمرجعية في المفاهيم تحتاج إلى مستوى من الإحاطة والعمق، والشمولية تتجاوز كفاءات الفقيه. وهذه النقطة، نقطة غامضة. يجب أن نفرق بين المرجع في الشريعة، وبين المرجع في الدين. المرجع في الدين هو أوسع دائرة وأعم مسؤولية من المرجع في الشريعة.

نأتي هنا إلى مصطلح تم تداوله كثيراً في السنتين الأخيرتين، وهو مصطلح مرجع أعلى، وانتقل بعدها إلى المضمون وإلى التنظيم. هذا المصطلح المتداول كثيراً وخلق وهماً مزعجاً في أذهان الناس بأن هناك في التنظيم المرجعي الشيعي عند المسلمين الشيعة منصباً أو مهمة مرجع أعلى. هذا المصطلح لا أساس له إطلاقاً بالشرع، ولا أساس له قبل الشرع في الفكر الإسلامي، أصلاً لا يوجد في الفكر الإسلامي، ولا الشرع الإسلامي خارج نطاق المعصومين، خارج نطاق النبي (ص)، والمعصومين الأئمة (ع)، لا يوجد مرجع أعلى على الإطلاق. وأقول للتاريخ إننا في عهد الإمام السيد محمد باقر الصدر كنا مجموعة من الناس وأنا واحد منهم رحم الله من توفاه وحفظ الله من بقي حياً. نحن اخترعنا هذا المصطلح في النجف اخترعنا مصطلح مرجع أعلى. وقبل مرحلة الستينات لا يوجد في أدبيات الفكر الإسلامي الشيعي هذا المصطلح على الإطلاق. هذا المصطلح نحن أوجدناه؛ السيد محمد باقر الصدر، السيد محمد مهدي الحكيم، السيد محمد بحر العلوم، ولعله يمكن أن أقول إن جانب السيد الشهيد الصدر (رض) كان في هذا الرعيل وهو أعلاهم وأسماهم. والداعي أنا محمد مهدي شمس الدين، كنا مجموعة نعمل في مواجهة نظام عبد الكريم قاسم المؤيد للشيوعية في نطاق جماعة العلماء، وفي نطاق مجلة الأضواء، وأردنا أن نوجه خطاباً سياسياً للخارج سواء كانت مرجعية السيد الحكيم (رض) هي المرجعية البارزة وليست الوحيدة، أو كانت مرجعية

السيد البرجردي في إيران هي المرجعية البارزة. اخترعنا هذا المصطلح واستعملناه وآسف لأنه أصبح مصطلحاً رائجاً وهو لا أساس له على الإطلاق استخدمناه وأفادنا كثيراً، ولكننا استخدمناه كآلية، ولم نكن، مؤقتاً نريده غلاً، ولا نريده عائقاً.

بعد هذه المقدمات نقول المرجعية تاريخياً كانت شخصاً، كانت نبياً أو إماماً معصوماً وبعد ذلك كانت هذا الفقيه أو ذاك الفقيه. تعلّم أحكام الشريعة في الحد الأدنى، أو تعلّم الدين في الحد الأعلى. (ما فرّقت فيه بين مرجع الدين ومرجع الشريعة). هذا أمر لازم المسلمين منذ بعثة الرسول (ص)، واستمر بعده في عهد المعصومين (ع)، إلى نهاية الغيبة الصغرى للإمام الثاني عشر (عج)، وبعد ذلك انتقلت هذه المرجعية، في الغيبة الكبرى للإمام عن طريق وكلائه المشهورين نواب الحجة (ع). إذن وفي مختلف المراحل وجد الفقيه، لم يكن غائباً عن المرجعية، لا في زمان الرسول الأكرم (ص)، ولا في زمن الأئمة (ع). الفقيه كان موجوداً في زمان الرسول، كان هناك فقهاء ومراجع، وفي زمان الأئمة (ع) كان هناك فقهاء ومراجع خارج مركز النبوة خارج مركز المدينة أو خارج المكان الذي يكون فيه النبي (ص)، أو خارج إقامة محل إقامة المعصوم في المدينة أو في الكوفة أو في بغداد أو سامراء، كان يوجد فقهاء مراجع في أطراف البلاد ومواقع انتشار الإسلام خارج شبه الجزيرة، غاية الأمر فقهاء مراجع موصولون بالمركز الذي هو النبي، أو الإمام، كان من يرسلهم الرسول الأكرم (ص) إلى القبائل ليعلموا الناس القرآن والأحكام، كانوا يقومون بمهمة المرجع في الشريعة وبعضهم مثل أمير المؤمنين علي (ع) حيث أرسله الرسول إلى اليمن كان يقوم بمهمة المرجع في الدين وليس فقط في الشريعة. بعد ذلك في عهد الأئمة المعصومين (ع)، كان أصحاب الأئمة (ع) وخواصهم العلماء المتفقهون، الرجال الفقهاء. المحدثون الفقهاء، ليس مطلق نقلة الحديث، وحملة الحديث، وهم ليسوا كثيرين، ولكنهم كانوا موجودين. المحدثون الفقهاء الذين كانوا ينتشرون في معظم البلاد الإسلامية على مستوى خط آل البيت (ع)، يعني اتباع خط آل البيت (ع)، كانوا فقهاء وكان الناس يرجعون إليهم وكانوا يستغنون بالرجوع إليهم عن الاتصال بالإمام المعصوم (ع)

وكانوا يفتونهم. الفكرة الشائعة بين بعض الأساتذة والزملاء من الفقهاء الذين كانوا يقولون إن هؤلاء نقلة فتاوى، نقلة حديث. نحن نخالفهم ونقول إنهم كانوا فقهاء مجتهدين، وكانوا لا يفتون بالنص، وإنما يفتون بآرائهم كما يفهمونها من النصوص. لم تكن حياة المجتمع الإسلامي في ذلك الحين تدار بالنصوص. كانت تدار بالفقه وكان هؤلاء المحدثون من الفقهاء يفهمون من النصوص ويجيبون الناس بآحاد المسائل، وجزئيات المسائل بما يفهمونه وحتى حينما ينقلون النص، يكون تطبيقهم للنص على مورده هو فهم لهم. اجتهاد أيضاً. كان هؤلاء شأن اتباع أهل البيت (ع) موزعين، منهم كان في خراسان مثلاً، أو في ما وراء النهر، لم يكن السؤال ماذا يقول الفقيه الفلاني في المدينة، أو في الكوفة، أو في الشام. من كان في حلب لا يسأل الفقيه الموجود في العراق، أو في الحجاز، كان هؤلاء الفقهاء هم مراجع محيطهم ولو انتقل فقيه من محيطه إلى محيط آخر لكان فقيهاً في المحيط الآخر. أقول هذا لأصل إلى نقطة أبينها بعد استدراك فاتني يتصل بالمقدمات. الانطباع السائد عند المسلمين الشيعة، وبكل أسف المترسخ الآن في المسلمين غير الشيعة. إن موضوع المرجعية، والرجوع المسمى تقليداً، هو من خواص الشيعة مطلقاً، أو الشيعة الإمامية وأن هذه الظاهرة غير موجودة في المسلمين. والحقيقة أن المرجعية موجودة في كل المذاهب. على مستوى الأمة وعلى مستوى المذاهب كل المسلمين متبعون ويوجد لهم فقهاء. المذاهب المسماة سنية سواء منها المذاهب الحية الموجودة الآن، أو المذاهب غير الموجودة والمنقرضة، هي مذاهب مرجعيات بالمصطلح الشائع أي أنها مذاهب تقليد. فالأحناف يقلدون فقهاء الأحناف الأحياء الذين يتبعون في منهجهم الاستنباطي المنهج الحنفي، المالكية أو الشافعية أو الحنابلة أو الظاهرية أو الأوزاعية أو الطبرية، هم كانوا يتبعون بالنسبة للبادئين، يتبعون فقهاءهم الذين ينتهجون مذهبهم الاستنباطي نهج إمام المذهب تماماً وكمالاً. كما هو شأن الفقهاء الشيعة الإمامية الذين يتبعهم الشيعة الإمامية وهم يلتزمون بمنهجهم الاستنباطي المنهج الذي وضع أصوله الأئمة المعصومون (ع). الكل بالمصطلح المتداول، مقلد. التقليد أو الاتباع هو إذن ليس ظاهرة شيعية. وإن توهم الشيعة ذلك في أنفسهم. نعم

يوجد فارقة في موضوع هذا التقليد جعلت هذه الشهرة في المرجعية الشيعية متمايزة عن المرجعيات الإسلامية الأخرى وهي أن المسلمين الشيعة اشتهر فيهم وفي المتأخرين منهم أيضاً عدم صحة تقليد الميت ابتداءً ولم يجمعوا. وفيهم قول قوي بمشروعية تقليد الميت ابتداءً، وهو قول قوي ولكن غير مشكور عند غيرنا من الفقهاء. نحن نميل إلى مشروعية تقليد الميت ابتداءً. عند السنة يجيزون تقليد الميت ابتداءً، الإخباريون من المحدثين من الشيعة الإمامية كانوا حتى الآن يلتزمون بهذا المنهج، أي صحة تقليد الميت ابتداءً مثل سائر أهل السنة، وهو كما قلت قول قوي، ولكنه غير مشكور، هذه خصوصية. الخصوصية الأخرى في المسألة التي سهوت عنها وأستدركها، حكاية الأعلم. مرجع أعلى. إحدى الخلفيات التي نتغذى منها الآن، القول المشهور باشتراط أعلمية الفقيه، فقيه التقليد، هو قول مشهور عند متأخري المتأخرين، وأكاد أقول عند المعاصرين، وهو قول موافق للاحتياط لمن استطاع. لا أقول هو قول لا قيمة له من الناحية العملية، ولكنه قد يكون غير مستطاع وهذا بحث آخر.

يوجد ارتباط غير واعٍ بين مصطلح مرجع أعلى الذي اخترعناه نحن، وبين وجوب تقليد الأعلم. نحنٌ لا نرى أساساً لهذا الربط على الإطلاق. اشتراط وجوب الأعلمية في الفقيه الذي هو قول فقهي محترم ومشهور عند متأخري المتأخرين أمر آخر غير ما اخترعناه من مصطلح مرجع أعلى. أعود إلى طبيعة المرجع. المرجعية بحسب الفهم الأولي المتداول ـ ونتكلم عن الوظيفة ـ هي أنها مرجعية لمعرفة الحكم الشرعي في معرفة الأحكام الإلزامية تحديداً. يعني الحلال والحرام والصحيح والخطأ. الحرام ما هو؟ والحلال ما هو؟ أو أن الفعل الفلاني حلال أو حرام، أو أن الشيء الفلاني تحل مزاولته أو لا تحل وأن الفعل الفلاني، أو العمل الفلاني أو الوضع الفلاني صحيح أو باطل. المفهوم العام الشائع هو أن المرجعية تُسأل فتبين الأحكام. وقد جرى الأمر على هذا من الناحية التطبيقية منذ عهد الشيخ الطوسي وهو يمثل نموذجاً مبكراً جداً للمرجعية بهذا المعنى. ولعله زامنه أو تقدم عليه قليلاً فقهاء آخرون أقل شهرة مثل الشيخ المفيد، الشيخ الصدوق، فألفوا كتباً تسمى كتب الفتاوى المجردة. المجردات في الفقه التي تتضمن بيان حرام وحلال وصحيح وخطأ وباطل في الأفعال

المتداولة فيما قسّم وسمي فيما بعد العبادات والمعاملات وأحكام أو تقسيمات الفقه. أشهر الكتب المتداولة حتى الآن في ما يتصل بهذه الوظيفة للمرجعية هو كتاب: «النهاية في الفقه» للشيخ الطوسي (رض). هذا المفهوم الشرعي. الفقيه الإنسان يدرس، يبلغ درجة عالية من المعرفة بأدلة الشريعة، ومن ثم بالشريعة تتكوّن لديه قدرة على استنباط الأحكام، يسأله الناس فيفتيهم أو يبتدئهم بالفقه.

ولكن الفكرة الشائعة أن الناس يسألونه الناس فيفتيهم. لا يبتدئهم بالفقه. هذا المستوى. طبقه المسلمون الشيعة والمسلمون غير الشيعة. منذ تدوين الفقه عند الشيعة، تحديداً منذ الغيبة الكبرى. عند السنة ربما في وقت أكثر حداثة. أهل البيت خط الإمامة المعصومة كان أوسع من ذلك. أما المرجعية في الدين، فهذه في الواقع نحن نبحث عن نماذج قديمة لها. نحتاج إلى أن نبحث أكثر عن نماذج للمرجعية في الدين فيما يتعلق ببلورة المفاهيم وليس الأحكام، وفيما هو وراء ذلك، وهو ما يسمى قيادة. يعني تجاوز بيان الحكم الشرعي، وتجاوز بيان المفهوم في الدين إلى انتهاج خط السير والسلوك العملي في المجتمع. أبرز الفقهاء القدماء، ليس بالاصطلاح بل بحسب التعبير العرفي وهو من المتأخرين، يعد أبرز الفقهاء المتقدمين فيما يمكن أن يطلق عليه أنه مرجع في الدين، أو يشكل مشروع قيادة، هو الفقيه الشهير محمد بن مكي الجزيني المعروف بالشهيد الأول، وهو الشهيد الأول.

هذا الرجل توصل إلى أن يكون مرجعاً في أكثر من الحكم الشرعي. تجاوز الحكم الشرعي في مرجعيته إلى بيان المفهوم. وبعض كتبه تبيّن هذا المعنى. وتجاوز هذا إلى مستوى تشكيل مشروع قيادة. يعني ما يسمى بمصطلح هذا الزمان مشروع سياسي، وضع مشروعاً سياسياً أو وضع في ذهنه مشروعاً سياسياً فلسفه أو شرعَنَه من الناحية المفهومية، وجرى عليه ولعله من أجل ذلك استشهد (رض). هذا التصور لوظيفة المرجعية. الوظيفة الشائعة الآن والساذجة، هي أن يكون هناك شخص عام إذا سألناه عن حلّية كذا، أو حرمة كذا، حكم كذا، يفتينا وتنتهي مهمته عند هذا الأمر. وهذه القناعة هي القناعة السائدة حتى في أذهان الفقهاء. وغالباً ما تكون الوظيفة المهمة هي بيان

الأحكام لمن يسأل عنها وليس من يرى له، أو من يرى لنفسه أنه يؤلف أو يستعين من غيره ما يسمى الرسالة العملية التي نعرفها نحن، وينشرها ويطبعها ويكون له مروجون، ويدعون إلى تقليده، والناس قد تقلده كلياً أو بعضاً كثيراً أو قليلاً من الناحية المضمونية.

أما من الناحية التنظيمية، فالمرجعية شخص، هذا الشخص يجمع في ذاته كل المهمات. هو يفتي وهو يدير المسائل المالية. يعني هو أيضاً مرجع في قبض الأموال الشرعية وهو ينفق بنفسه وبحسب ما يراه مناسباً. أو بحسب ما يرى له مناسباً من الناحية التنظيمية لا يوجد أكثر من هذا المقدار. طبعاً هو لا يعمل وحده. يكون له بعض الأعوان بعض المروجين. يكون عنده درس فقه غالباً أو درس أصول. من النادر أن يكون عنده درس تفسير. من أندر النادر أن يكون عنده درس مثلاً في مجال آخر، يكون مجال أخلاق أو فلسفة أو علم الكلام. من النادر جداً. . منذ الغيبة الصغرى، المرجعية التي نعرفها، هي هذه. العنصر المالي قد يكون دخيلاً عليها كما هو دخيل الآن. لعله لم يكن دخيلاً بهذه الدرجة. ولكن المرجعية من الناحية الوظيفية كانت إجابة على الاستفتاء أو إفتاء مسبقاً، وكانت تنحصر في الشخص ويعينه أعوانه، قد يكونون طلابه، وقد يكونون زملاءه. السؤال الآن هو هذا، هذه الصيغة التاريخية التي لا تزال قائمة حتى الآن للمرجعية. هل هي الصيغة الملائمة. هل ينبغي لها أن تتطور؟ نقول في الجواب: أولاً هذه الصيغة هي صيغة مشروعة. بعض الكلام الذي قد يقال عن هذه الصيغة إنها صيغة غير مشروعة غير شرعية، البعض يقول إنها غير إسلامية هذا الكلام قد يكون لا ورع فيه. هذه الصيغة شائعة الآن، هي صيغة مشروعة، الصيغة التي جرى عليها الفقهاء الذين عاصرتهم (رحم الله من مات وحفظ الله من بقي منهم)، هذه الصيغة صيغة مشروعة. الفقيه فيها يقوم بمهمته من ناحية الإفتاء، والمكلف يقوم فيها بواجبه من حيث الاستفتاء، والمفتي بشروطه تبرأ ذمته والمستفتي بشروطه تبرأ ذمته. حينما نتحدث عن مرجعية رشيدة أو مرجعية ملائمة لمقتضى الأحوال ومقتضى الزمان، هذا لا يعني الطعن بالصيغة القائمة والسائدة فعلاً للمرجعية. وإنما يعني أن هذه الصيغة للمرجعية التي كانت سائدة في الماضي والتي كانت ملائمة لما كان عليه المسلمون في

الماضي، أو كان هو المطلوب، لعلها لم تكن الملائمة أيضاً، لعله في زمن الشيخ الطوسي كان المسلمون يحتاجون إلى مرجعية أفضل من مرجعية الشيخ الطوسي ولا أقول أفضل من الشيخ لأني أعتبر أن الطوسي أفضل من مرجعيته. يعني الشيخ الطوسي كان ينبغي أن يكون مؤطراً بوضع غير الوضع الذي كان فيه. هذه المرجعية، هذه الصيغة القائمة فعلاً هي صيغة صحيحة وبراء للذمة قطعاً لا ريب في ذلك، مبرأ للفقيه ومبرأ لذمة المستفتي الذي يصطلح عليه بالمكلف ولكنها صيغة في زماننا ناقصة ولعلها كما أشرت كانت ناقصة منذ وجدت. ولكن تلك أمة قد خلت لا شأن لنا بها من حيث نقضها نحن نترضى عليهم، نستنزل رضوان الله عليهم سبحانه وتعالى، وأسأله أن يرزقنا شفاعتهم وجوارهم عنده سبحانه وتعالى. نقول الكلام فيما نحن فيه الآن. ترى هل هذه الصيغة التي كانت سائدة والتي لا تزال مستمرة حتى الآن هي صيغة ملائمة الآن لحاجات الإنسان المسلم، ولظروف الإنسان المسلم. لحاجات الأمة الإسلامية وشعوبها؟ أو هذا الشعب منها أو ذاك، ولظروفها ومخاطرها أو لا؟. يبدو أن هذه الصيغة غير ملائمة، غير كافية. هي مجزية من ناحية التكليف الشرعي، ولكنها غير كافية من ناحية الوضع العام. من هنا بدأ هذا الجيل، جيلنا، يفكر بتطوير مؤسسة المرجعية إلى صيغة تلائم حاجات الإسلام والمسلمين، وحاجات الدعوة الإسلامية، وحاجات المسلمين في هذا الزمن. من هذه الجهة يوجد تصوران كبيران، لعل في داخل كل واحد منهما بعض التفاصيل. وسأتكلم أولاً عن التصور الأول وهو تصور يبقي على المرجعية، على الشخص، ولكنه يطور المؤسسة، ذلك أن مهمة المرجعية ليست فقط تبليغ الأحكام أو الإفتاء، وهذا أمر نتفق عليه. المهمة هي ليست مهمة المرجعية في الشريعة. المهمة كما يبدو والله أعلم، أنها ألمحت إليها الآية المباركة، أو لعل هناك آيات أخرى، ونصوصاً حديثة أخرى هي ليست مرجعية في الشريعة، وإنما هي مرجعية في الدين. ما يتجاوز الحكم الشرعي، في المضمون وفي المحتوى، ما يتجاوز الحكم الشرعي هو المفهوم الديني. الآن توجد إشكاليات حول مفاهيم كثيرة. مفاهيم بشكل مطلق، الحريات النسبية، حرية المرأة، حرية الاقتصاد، حرية الإعلام، حرية التعبير، حرية الاعتقاد، هذه مفاهيم، وغير ذلك

من مفاهيم ديمقراطية، شورى، حكم، علاقات خارجية، علاقات داخلية، وحدة، مفهوم الوحدة، الوحدة بالمطلق والوحدات النسبية مثلاً. أحدكم أو إحداكن يسأل الفقيه أو تسأل الفقيه. هل يجب هذا أو يحرم؟ هل يجب أو يباح؟ هل يحرم أو يباح؟ هل هو صحيح أم خطأ؟ هل هو صحيح أم باطل؟ هكذا ويفتيه أو يفتيها. هذا الحكم يكون غالباً مرتبطاً بمفهوم عام. الإنسان العادي، المسلم العادي، هو لا يعرف المفهوم، يطبق إذا شاء الفتوى بالحدود الجزئية في الطعام أو الشراب أو المعاشرة، أو الكلام أو القراءة ولكن يبقى عنده عدم وضوح في المفهوم فهو يبقى ضائعاً فهو متبع في الشك تائه في الدين.

وحتى الأمس القريب فإن الذي كان يسد النقص المرجعي في الدين ليس الفقهاء. ولعل بعض الفقهاء قاموا بذلك ولكن الذي سد هذا النقص في الفصول الأخيرة هم من يدعون مفكرين أو منظرين إسلاميين. إحدى الخصوصيات البارزة عند السيد الشهيد الصدر أنه اعتنى بهذا البعد للمرجعية. كان مرجعاً في المفاهيم أيضاً وليس فقط في الأحكام الشرعية. حاول أن يبلور المفاهيم في كتاباته الأخرى غير الفقهية العادية، يعني المسماة كلاسيكية. نحن نتوافق في المدرستين لتطوير المرجعية على أنه يجب أن تهتم المرجعية بالمفاهيم وليس فقط بالأحكام.

الأمر الثاني مجال الدعوة. كما قلنا النظرة السائدة هي أن المرجع يجلس، والناس تأتي. وإذا فعل شيئاً فهو يطبع رسالة. فإذا طبعها من الحقوق الشرعية يجوز أن يعطيها مجاناً ويجوز أن تباع. وبكل أسف فإنه تبيّن من نقدنا المسند للرسائل العملية هي أنها تحتوي في مقدمتها على سطور صغيرة تقول إن هذه الرسالة العملية، العمل بها مجز ومبرىء للذمة إن شاء الله، وإنها للعوام لغير المجتهدين، وبعضها معقد العبارة بحيث لا يفهمها الفضلاء. يعني أنها لا تعتبر تبليغاً. والمرجع أو الفقيه إذا بلّغ، فإنما يبلغ رسالة علمية. هو في الآية المباركة مبلغ. والتبليغ وظيفة النبي (ص). وظيفة الدعوة إنما أنت منذر، مبلغ، لينذروا قومهم، يعني هؤلاء الذين يتفقهون في الدين الذين نفروا وتفقهوا

ورجعوا إلى قومهم لينذروهم. هم مبلغون ونحن نفهم أن المرجع شيخ المبلغين. هو منظم المبلغين. المرجعية إذاً تنذر قومها. أعني أنها ليست في موقع الانفعال، وإنما في موقع الفعل ﴿وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ١٢٢]. ويمكن الاستئناس بهذا الفهم من هذه الآية المباركة بكل ما ورد من توصيات الرسول الأكرم (ص) من قبيل الآية إنما أنت منذر من قبيل كل الآيات التي يرد في خواتيمها أو فيها معنى الإنذار أو معنى التبليغ، وهذا أيضاً بُعد ثانٍ. إذاً موضوع المفاهيم، وموضوع التبليغ والدعوة، هذان أمران، إضافة إلى موضوع الأحكام، نحن نفهم التراتبية هكذا. أولاً المفاهيم وليس أولاً الأحكام، ثانياً الأحكام. ثالثاً ومعهما معاً التبليغ، تبليغ المفاهيم، وتبليغ الأحكام. ثم بعد ذلك هناك بُعد يمكن أن يقال فيه شيء، لكن هذا الشيء أولاً يتبع المعنى الفقهي، وثانياً يتبع إمكانيات المجتمع. نعم قد يُقال إن المرجع يقود بمعنى أنه يتولى زمام الإدارة الفعلية للمجتمع. هذه المسألة حصل فيها كلام كثير وخاصة في العشر سنوات أو الخمس عشرة سنة الأخيرة وطرح السؤال حول إن كان المرجع الفقيه يقود أو ليس من مهماته المرجعية أن يقود، أي هل أن مرجعيته هي في الأمور الشرعية فقط أم أن وظيفته كمرجع هي أن يكون قائداً للمجتمع أيضاً؟ هذه المسألة من ناحية فقهية هي موضع جدل، يتبع المبنى في مدى ما للفقيه من ولاية، وأن له ولاية مطلقة، أو ولاية أضيق، أو له ولاية محدودة كما نذهب إلى ذلك. هذا من جهة. أما من جهة ثانية فهناك درجة استعدادات المجتمع، ودرجة حاجة المجتمع. هذه مسألة نتركها للبحث. الآن المرجعية التقليدية هي المرجعية في الحكم الشرعي. في الحلال والحرام، والصحة والبطلان. ونختصر على الحلال والحرام. كان أستاذنا السيد الخوئي (رض) يقول: الفقيه ليس واجباً عليه أن يبيّن المستحب والمكروه والمباح.. ولذلك كان المراجع الكبار عندنا يحصرون الناس في الاحتياط، وهو أمر لا نوافق عليه نحن. نحن نرى أنه ليس صحيحاً من الناحية الفقهية. أمور الحرام والحلال والصحة والبطلان، تضاف إليها المرجعية في المفاهيم. تضاف إليها الدعوة، هذه هي مهمات المرجعية برأينا ونحن نعتبر أن المرجعية إذا أدت هذه المهمات الثلاث فليس من المهم أن تقوم بالمعنى التقني للقيادة لأنها قد تكون هيأت

المناخ الملائم لإسلام المجتمع، لرُشد المجتمع. والقيادة تبقى بعد ذلك عملاً فنياً محضاً لا قيمة له من الناحية الجوهرية على الإطلاق. على كل حال هذا بُعد آخر له مجال للبحث في وقت آخر.

بهذا المعنى نحن نتفق وكل التحديثين، وكل من يذهب إلى ضرورة تطوير المرجعية. ينبغي أن يتفقوا على أن مضمون المرجعية يكون هكذا ولا يقتصر فقط على الحكم الشرعي. الآن قد يقول قائل: إن المرجع هو الآن فعلياً. يرسل مشايخ أو وكلاء للمناطق وهم يبلغون. أنا أعرف الآن مرجعاً غير مبلغ يرسل وكلاء لا يبلغون. غالباً لا يقومون بمهمات التبليغ. هم وحدات كريمة مباركة إذا كانوا كراماً ومباركين، يعني إذا كان عندهم علم وتقوى وعقل. إذا سئلوا يبينون، وإذا لم يُسألوا هم غير مبلغين، وغالباً وظيفة هؤلاء هي جباية الحقوق الشرعية. في المدة الأخيرة حصل تطور جزئي في هذا الحقل، حقل التبليغ. حدث تطور جزئي نتيجة لنمو الفكر الحركي إذا صح التعبير في أوساط الإسلاميين. يعني الحركة الإسلامية كان لها فضل في إيجاد مناخ تبليغ. فالبعض بدأ يهتم بالجانب التبليغي من هذه الجهة. وإلا فالصيغة التقليدية الرسمية هي كما ذكرت في الماضي.

يختلف التحديثيون، التطويريون. بشأن المرجعية في الجانب التنظيمي. فهناك اتجاه يقول: المرجع مرجع وهو الشخص. هو الفقيه. وهؤلاء غالباً يعكسون مبنى اشتراط الأعلمية للفقيه. ولكن هذا الفقيه ينبغي أن يحيط نفسه بمكانة. بمجموعات من رجال الدين. من علماء الدين، ويكلف قسماً بالحوزات الدينية، وقسماً بالنشر والتثقيف، وقسماً بالدعوة، وقسماً بالمال، وقسماً بالاتصالات الخارجية. يعني بدل أن يكون هو وبعض المعاونين الموجودين بنتيجة الصداقة والتلمذة، أو نتيجة للضرورة القصوى كما جرت عليه المرجعية السائدة فعلاً بدل أن يكون هكذا. هو يحدث المرجعية (يجعلها حديثة) يجعل لها مكاتب ولجاناً، وهذه المكاتب أو اللجان، منها ما يهتم بالتبليغ، ومنها ما يهتم بالمال، ومنها ما يهتم بالدعوة، منها ما يهتم بالاتصال بالعالم الإسلامي ومناطق المسلمين وما إلى ذلك. ويشاورهم ولكن يبقى هو

الفقيه. يعني في المرجعية، بالشأن الفقهي، بالشأن الديني يبقى هو الشخص.

هذه النظرة نقول أيضاً إنها نظرة صحيحة كما قلنا عن الصيغة السائدة فعلاً. ورأي الشهيد الصدر (رض) هو من هذا القبيل. فقيه له مجموعات معاونين، كل مجموعة تمارس مهمة محددة. هذه الصيغة صيغة صحيحة. صيغة أفضل من الصيغة التقليدية بلا ريب. هناك رأي آخر لعلنا نفضله على هذا. نقول أولاً: لماذا يجب أن يكون هناك مرجع واحد في التقليد أساساً؟ من الثابت عندنا فقهياً مشروعية التبعيض في التقليد وأن يقلد المكلف الواحد فقيهين، أو ثلاثة فقهاء، أو أربعة فقهاء، أو خمسة فقهاء. يقلد في العبادات فقيهاً، وفي البيوع والتجارات فقيهاً، وفي العلاقات الأسرية فقيهاً، وفي السياسات فقيهاً، لماذا الانحصار في فقيه واحد؟

أنا أعتقد أن الفقه الشيعي هو إلى حد ما متأثر بمفهوم الإمامة الواحدة، لأن الإمام في العصر الواحد لا يكون إلا معصوماً، ولا يكون إماماً وحسب. وفي الفقه السني هو متأثر بالفكرة الفقهية السياسية عن وحدة الدولة ووحدة الخليفة، وأنه لا يكون للدولة الإسلامية إلا خليفة واحد. إنه إذا تصدى شخص آخر للخلافة يقتل الثاني. يعني أنه غير مشروع وجود أكثر من خليفة. أنا أعتقد وعندي بعض البينات الفقهية والفكرية على أن الخلفية الشيعية الإمامية في هذه الفتوى، (أو هي ليست فتوى، وإنما سلوك). إن الخلفية لهذا السلوك هي خلفية كلامية. وإن الخلفية عند أهل السنة هي خلفية كلامية، وليست خلفية فقهية. يعني أنه ليس للمسألة أساس فقهي. نقول لماذا المرجعية الآحادية أساساً؟ المرجعية لماذا تدور حول شخص ويكون لهذا الشخص مكاتب أو لجان؟ لماذا نفس المرجعية تتحول إلى مؤسسة؟ فيكون هناك تبعيض في التقليد. ليس تقليد المجموع في حكم بعينه. هذا أمر صعب التنفيذ لأن الاجتهاد في النهاية هو اجتهاد شخصي. والاتباع أيضاً هو اتباع شخصي. ولكن هذا الاتباع لا يكون شاملاً لجميع مساحة الفقه، يعني جميع مساحة الحياة. حينما أقول إني فقيه، يعني أني أبرمج حياة البشر وفقاً للشريعة. من يقلدني. يتبعني في مساحة حياته كلها وحياة من يتصل معه أيضاً ممن لا يقلدني إذا كان

هو مقلداً لي، وكان متزوج من امرأة غير مقلدة لي، أنا أبرمج حياته وحياتها هي أيضاً بحكم اتصالها معه. هذه الآحادية الشاملة، لا يوجد لها أساس فيما أرى في الفقه الإسلامي، وحتى في الفكر الإسلامي. وحتى في التطبيق التاريخي للمرجعية بصيغة آحادية أيضاً لم تكن صارمة وحادة ومركزية بالشكل الذي صارت عليه منذ قرن أو قرن ونصف. هذه الصيغة من الناحية التنظيمية تفترض ما يلي: أن يكون هناك مجمع فقهاء. كل واحد منهم مجتهد مطلق بكل معنى كلمة الاجتهاد المطلق في المبدأ، لأنه هنا في حكاية الاجتهاد المطلق أيضاً يوجد التباس. لا يوجد مجتهدون مطلقون غالباً، لا عند الشيعة ولا عند السنة. يوجد مجتهدون مطلقون في المذهب. أما مجتهدون مطلقون في الإسلام فلا يوجد، الشيعة يقولون إن مذهبهم هو الإسلام وهو المذهب الحق، والآخرون مسلمون. فيعتبرون أن اجتهادهم في المذهب هو اجتهاد مطلق. ولكن هل هم مجتهدون في فقه المذاهب الأخرى؟ كلا. فهم مجتهدو مذهب. كذلك الأحناف أو الحنابلة والزيدية، أو الشوافع أو المالكية. هم مجتهدو مذهب. من النادر وجود مثل الشيخ الطوسي (رض). مثل العلامة الحلي (رض). بعض الآحاد الذين يحاولون في هذا الزمان ربما كانوا يناوشون حافّات اجتهاد مطلق. أن يكون كل واحد من هؤلاء مجتهداً مطلقاً في المذهب، وفي الوقت نفسه يعطي اهتماماً كبيراً لحقل بعينه. فيكون متخصصاً في حقل بعينه. وأقول الآن في باب العبادات يمكن أن تقلدوا الموجودين لأن العبادات عندنا مبنية على الاحتياط، والخلافات الموجودة، خلافات نادرة جداً جداً جداً بحيث لا تذكر (حتى بعض المستحبات أصبحت مثل الواجبات).

لكن توجد حقول حرجة. حقل الأسرة، حقل المرأة، حقل الاقتصاد، حقل العلاقات مع الآخرين (مع الأجانب)، حقل الأموال العامة. وهذا في الحقل الاقتصادي. وأمور أخرى. هذه لم تعد مشاكل شخصية. الآن في حياة الملايين من البشر توجد قضايا حرجة. قضايا القروض من البنوك، وحكاية الفائدة والبيوع والإيجارات والاقتراض، شراء السلع الصغيرة، وشراء السلع الكبيرة. هذه لم تعد مشكلات فردية. إن تنظيم المجتمع الحديث قد جعل حياة الناس موصولة بعضها بالبعض الآخر بشكل كامل. قضايا عمل المرأة، عمل

المرأة المنتج المأجور، المرأة في بيت أبيها أو زوجها، هذه مسألة جديدة، وقضايا أخرى كثيرة، قضايا الإنسان. قضايا تكوين الأسرة والاستيلاد. الحبل والولادة وعدد الأولاد. كثيرة هي القضايا التي لم تعد شأناً فردياً. الآن يقال ليس كل زوجين حرّين في إنجاب ما شاءا من أطفال. يقال هكذا وله وجه لأن أي إنجاب سيلزم المجتمع بمسؤوليات: سيلزمه بمقعد دراسي، سيلزمه بسرير في المستشفى، ويلزمه بمساحة معينة من الإسكان، ويلزمه بسيارة. الخ. . .الخ. . . نذكر الآن مثالاً: قضايا المخدرات. في النظرة الفقهية الحديثة، يجوز زرع الحشيشة. ويجوز بيعها ويجوز استهلاكها، ولا يوجد أي نص رسمي فقهي يمنع هذا أبداً. يمكن لأي فقيه كبير أن يفتي بهذا. وهناك البعض من الكبار الكبار وقعوا في هذا وأكثر. ولعل الكثيرين يعلمون بهذه الفتاوى. زرع وتجارة واستعمال أيضاً هذه الفتوى صحيحة بالمعنى التقني، بالمعنى الميكانيكي، ولكنها فتوى غير صحيحة بالمعنى المفهومي. الآن في الجمهورية الإسلامية الإيرانية وفي أماكن أخرى يُعدم الذي يروّج أو ينتج هذا السم. بينما الفتوى أن الرجل الذي يعمل هذا، يعمل عملاً مشروعاً عملاً مباحاً. كنشاط هو عمل مباح، كتبادل هي تجارة عن تراضٍ، ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾. [البقرة: ٢٧٥] وهذا بيع وهو تجارة عن تراضٍ. بالمعنى الفني المحض التقني. وهذه الفتوى هي فتوى صحيحة. ولكن على قياس المفاهيم، هي فتوى غير صحيحة. غير شرعية فتوى شرع غير شرعية. ربما قبل مائة سنة قد يمكن أن تكون هذه الفتوى غير مناقضة للمفهوم، ولكن الآن هي مناقضة للمفهوم. فهي غير مشروعة. يعني لا تمثل الشرعية. هذا الأمر قد لا يدركه الفقيه، والأمر لا يتصل بهذا. هذا الأمر يحتاج إلى خبرات أخرى. هذه الخبرات الأخرى قد تتوافر عند إنسان عبقري، علامة عظيم. يمكن ذلك نظرياً، ولكن عملياً صعب. فلا يمكن المغامرة بكينونة أمة وبكينونة مجتمع عند اعتقاد شخص بنفسه، أو اعتقاد بعض محبيه فيه. لا يمكن تسليم مصير مجتمع، أو مصير أمة، لاعتقاد شخص بنفسه، أو اعتقاد محبيه فيه. لا يمكن لأمة أن تبني أمورها على الاحتياط. الصيغة التنظيمية المطروحة للدرس، ولا يعني هذا تخطئة صيغة تنظيمية مقابلة، ولا يعني هذا عدم مشروعية الصيغة السائدة بين

الناس، هي أن تكون المرجعية، مرجعية غير شخصية، أن تتمثل في هيئة أو مجلس يكون هو المرجعية. وهذا المجلس لا يستقل بنفسه بل تكون له لجان ومكاتب متخصصة تساعده. الآن لا نملك تصوراً تنظيمياً مفصلاً. لكن المسألة هي في التداول. ويمكن أن يتعايش صنفان من المرجعية في وقت واحد. يمكن في حقل من الحقول أن تكون المرجعية شخصية، وفي المجالات الأخرى تكون هناك مرجعية مؤسسية لا ترتكز على شخص، وإنما تقوم بها هيئة تعتمد على خبرات.

إننا نكوّن أطروحة وقد درسناها في أبحاثنا عن الاجتهاد والتقليد من الناحية النظرية، وقد وجدنا أنه لا جذور في الفكر أو الفقه الإسلامي لما يسمى المرجعية التي نحن اخترعناها في العصور الأخيرة كمصطلح للدلالة على شخص وموقع معين. والموجود هو أن الفقيه الجامع للشرائط يتمتع بمنصب الإفتاء، وعادة نقول في العنوان الفقهي العام بأن المفتي هو الفقيه الجامع للشرائط وله عدة مناصب، وأولها منصب الإفتاء باعتباره قاضياً، والإفتاء يكون هنا في مستوى الفقه لأنه يشترط فيه أن يكون مجتهداً مطلقاً، يعني أن تكون لديه أهلية الاستنباط الفكري، واكتشاف الحكم الشرعي في جميع مساحات الحياة وأبواب الفقه كما يقال عادة. وفي أطروحاتنا النظرية نرى أنه ليس هناك أي دليل شرعي على وجوب حصر الفتوى في شخص واحد، بل يمكن التعددية بحيث يتمكن الشخص العادي من تقليد أكثر من شخص في باب العبادات والفقه، والمعاملات، والتنظيم وغيرها. . لأنه في عصرنا الراهن ازدادت الحياة تعقيداً وتنوعاً، وازدادت بالتالي مسؤولية المرجعية أو المراجع وتنوعت وأصبحت مركبة، ولم تعد الفتوى تطال الأمور والمشاكل والحالات الساذجة والبسيطة، وإنما الحالات المركبة والمعقدة أخذاً بعين الاعتبار تطور وضع المجتمع الإسلامي نتيجة لطبيعة الدولة الحديثة ومهماتها، ووظائفها، ولابتلاء الأمة الإسلامية بالاستعمار القديم والجديد وصورته البشعة المتمثلة اليوم في الحركة الصهيونية والكيان الإسرائيلي. ونتيجة لكل ذلك صارت مهمة المفتي مهمة شديدة التعقيد والحساسية، وبات من الصعب على فقيه واحد الإحاطة بكل الاعتبارات والمعطيات المتعلقة بالمشكلات المعقدة والمركبة والمتنوعة.

من هنا نرى إمكانية البحث من الناحية التنظيمية بأن يكون هناك مجموعة من الفقهاء يمكن أن تعمل كمجموعة في كل الحقول فإذا عرضت عليها مشكلة ما ينظر فيها الجميع سواء انتمت إلى الحقل الاقتصادي أو الاجتماعي أو التنظيمي أو قضايا العبادة وما يتصل بها.

أما الصيغة الثانية فهي أن تعمل المجموعة على أساس تخصصي بحيث يكون هناك فقيه واحد للمسائل الاقتصادية، وآخر للمسائل التنظيمية، وثالث للعلاقات الدولية وعلاقات المسلمين مع غيرهم، وفقيه آخر لقضايا العبادة الخ... ونحن نرى أن مسألة التفريع أو التخصيص ممكنة من الناحية النظرية، ولعل نواة هذه الرؤية بدأت تتكون منذ زمن حيث وجد في العصور الأخيرة مجلس للفتوى حول كل مجتهد أو مرجع فقهي مهمته معاونة الفقيه أو المجتهد لكي يقدم أجوبته عن كل الأسئلة والمشكلات المطروحة عليه، وهذه الصيغة يمكن أن تتطور على مستوى المجتهدين الكبار لكي يشكلوا هيئة، ونحن لا نميل إلى ما يسمى الاجتهاد الجماعي، لأن الاجتهاد لا يمكن أن يكون جماعياً، ولذلك نرجح صيغة التخصصية.

وقد يسأل البعض، هل تؤدي التعددية في المرجعية إلى الإرباك والفوضى؟ فأجيب: إن تاريخ المرجعية يشير إلى التعددية وعدم حصرها في شخص واحد وهذه هي القاعدة، لكن ذلك لا يؤدي بالضرورة إلى الخوف من الفوضى أو الفراغ كما يشير البعض، لأن التعددية بمعنى الاستقلالية لكل مرجع كما هو الأمر الشائع، تؤدي إلى تعددية التقليد وهذا أمر طبيعي. والتناقض في الرأي الفقهي حول الأعمال والأنشطة الجزئية يحدث دائماً داخل المذهب الواحد، ولا يسبب مشكلة لأن الإسلام يلحظ ظاهرة التنوع، وأما في المسائل التنظيمية والسياسية فمن المفترض أن يكون مركز الرأي السياسي والتنظيمي واحداً، سواء شغله شخص واحد، أو مجلس للمجتهدين، أو فقهاء. ونحن لا نتصور وجود خلاف عملي حول المسائل التنظيمية والسياسية بل الخلافات هي ذات طابع نظري، والصيغة العملية تكون واحدة، والأمة مرت في تجارب مختلفة ولم يحصل الارتباك.

ومن ناحية ثانية وجواباً على ما قد يُثار اليوم فإننا لا نرى ضرورة لاندماج المرجعية الدينية بالقيادة السياسية، أو بموقع الدولة أو الثورة. وإذا تهيأت الظروف الموضوعية لأن تتوحد القيادة مع المرجعية فلا مانع لدينا، ولكن لا نرى ضرورة لذلك الآن، لا سيما وأننا نعتبر أن القيادة السياسية تكون عادة محكومة بإطار سياسي أو جغرافي محدد، بالإضافة إلى كون الولاية السياسية محدودة في إطار زمني معين، أما المرجعية الفقهية فلا حدود لها، وعلى سبيل المثال يمكن لمرجع ما أن لا يجد من يقلده في بلده لكنه يجد العديد من المقلدين في أوطان أخرى. إذن إن المرجعية ذات طابع عالمي أممي، وليس لها أي طابع وطني، أو قومي ضيق، بعكس القيادة المؤطرة، وإذا توفرت الشروط الموضوعية لأن تكون المرجعية والقيادة مجتمعة في شخص واحد فلا مانع لدينا، وأما القول بأنه يجب علينا العمل بصورة منهجية لدمج القيادة السياسية والتنظيمية بالمرجعية الفقهية، فإننا لا نرى ذلك ضرورياً، كما أنه ليس من الضروري السعي بشكل منهجي نحو خلق الشروط الموضوعية لذلك.

وبرأينا فإن المرجعية تستمد قوتها من مصدرين: ولاء الناس، وشخصية المرجع بحد ذاتها.

أولاً: ولاء الناس العاديين للمرجعية وتعلقهم بها بعيداً عن أي اعتبار نفعي، فلا يوجد حجاب بين الإنسان العادي والمرجعية، فتكون العلاقة خالية من البعد النفعي، وتمثل المرجعية مصدر المعرفة للحكم الشرعي. وهناك الجهاز الإداري الخاص بالمرجع وطلابه ووكلائه، وممثليه ومبعوثيه في أطراف البلاد الإسلامية، وهؤلاء يشكلون الروابط بين القاعدة المؤمنة والمرجع.

ثانياً: شخصية المرجع، «الكفاءة، الدرجة، الصلابة، الانفتاح، الاستقلالية، المرونة»: والاستقلالية هنا بقدر ما تكون عامل ضغط بقدر ما تكون غالباً مصدر قوة بمعنى القدرة على الحركة غير المرتهنة لأية وصاية.

أما عن مشكلة العمر فهي بحد ذاتها ليست عاملاً حاسماً سلباً أو إيجاباً لكن الأساس أن تمتلك المرجعية القدرات، والإمكانيات الفكرية والذهنية التي تؤهلها للتفاعل مع دورها وعصرها وجمهورها.

ويبقى أن أشير إلى أنه من المناسب أن تكون هناك إدارة مالية تتمتع بالاستقلالية والديمومة، أي لها طابع المؤسسة لتلقي الأموال الشرعية، ويمكن أن تكون هذه الإدارة بإشراف الفقهاء والمراجع، وتتفرغ هي لجباية المال واستثماره، ووضع الميزانيات المناسبة للمشاريع المتصلة بالدعوة الإسلامية، ونشر الفكر الإسلامي، والدفاع عن الإسلام، وفي كل الشؤون التي تتحمل المرجعية الدينية المسؤولية على مستواها. بالطبع فإن ما يتصل بالأمور التنظيمية والاقتصادية، وسبل الإشراف عليها من قبل المرجعية بحاجة إلى وقت لكي تختمر الأفكار، وتتبلور من أجل وضع صيغ عملية للتحديث والتطوير، وما أفكارنا في هذا الشأن إلا نوع من الاستشراف والتأمل للتوصل إلى اكتشاف الصيغ المناسبة، لكن من الناحية التنظيمية لا توجد أي اعتبارات فقهية تحول دون إيجاد أي تنظيم مناسب يجعل المرجعية الدينية ذات كفاءة أفضل، وقدرة على الإدارة والإنجاز، أكثر مما هي عليه الأمور حالياً.



الحوزة العلمية والحركة الاصلاحية

في ندوة الإمام الحكيم
٣ ربيع الثاني ١٤١٨
٩٧/٨/٧

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا ونبينا محمد وآله الطيبين الطاهرين.

إن شخصية الإمام السيد الحكيم (رضوان الله عليه) غنية بالمواهب، وقد عاصر ـ في نشأته ـ ذروة الهجمة الاستعمارية على العالم الإسلامي، حيث دخل الاستعمار البريطاني إلى عقر داره (العراق)، فاستفاق مع مجتمعه وقيادات ذلك المجتمع في حينه من سكون (أو سبات) المناخ العثماني إلى ضجيج آلة الحرب الغربية وصخب حضارة الغرب كما مثلها جيش الاحتلال البريطاني. وإدارة ضباط الاحتلال لشؤون العراق.

وقد كان العصر الذي سبق عصر الإمام السيد الحكيم حافلاً بالأحداث الكبرى التي عصفت بالعالمين الإسلامي والعربي وبالعراق. ففي هذا العصر اكتمل استيلاء الغرب الاستعماري على جميع بقاع العالم الإسلامي تقريباً.

فقد عاش الإمام الحكيم ونشأ في أواخر حياة الدولة العثمانية التي كانت تعاني من أمراض ومشكلات كثيرة كما هو معلوم، وكانت تحاول الحفاظ على كيانها بشتى الوسائل، ولا يسعنا إلا أن ندخل في اعتبارنا عند دراسة مرجعية

الإمام الحكيم موقف الدولة العثمانية من المسلمين الشيعة، وهو موقف يقوم على التمييز ضدهم وعلى ما يتراوح بين اضطهادهم وبين إهمال شؤونهم.

مشكلات هذا العصر كانت كبيرة للمسلمين والعرب والعراقيين والمسلمين الشيعة في العالم العربي الذي كان يتشكل في ذلك الحين.

كما نلاحظ أن الإمام السيد الحكيم تفاعل مع الحدث الكبير، حدث الاحتلال، تفاعلاً بارزاً، فمن بين أقرانه برز اسمه باعتباره مساعداً كبيراً للشخصية البارزة في مقاومة الاحتلال وهو المرجع الديني الكبير السيد محمد سعيد الحبوبي، ومن المعروف أن السيد الحكيم قد ساهم مساهمة كبيرة في الحشد والتعبئة لقضية المواجهة مع الاستعمار والانتصار للدولة العثمانية باعتبارها دولة إسلامية ترفع شعار الإسلام، ولم يدخل في اعتباره (مذهبية) الدولة العثمانية المعادية للمسلمين الشيعة.

وقد كان الإمام السيد الحكيم شاهداً لعصره في المجال السياسي، لقد شهد بداية تكوين العراق الحديث الذي تكوّن بصورة شاذة، وشائهة، فقد خرج العراق من الدولة العثمانية ذات السياسة المذهبية المتحيزة، إلى الحكم الوطني في ظل الاستعمار البريطاني الذي ورث النظرة ذاتها بالنسبة إلى الشيعة، الذي لم ينس البريطانيون لهم أنهم قاوموا جيش الاحتلال وأنزلوا به عدة هزائم، وأذلوه في مواقع من أبرزها واقعة (الكويت)، فكأن بريطانيا أرادت أن تعاقب شيعة العراق على مقاومتهم، فكان هذا الحكم موضع شك من الإمام الحكيم رضوان الله عليه من زاويتين:

الأولى: زاوية لا إسلاميته فقد تكوّن على صيغة الدولة الحديثة من حيث مبدأ شرعية الحكم ومن حيث مبدأ شرعية القوانين، أنه كان حكماً أنتجه الغزو البريطاني والاستعمار البريطاني، أنتجه الغزاة الذين حاربهم السيد الحكيم انتصاراً لدولة الإسلام العثمانية.

الثانية: إن هذا الحكم الذي كان يجب أن ينظر إلى واقع العراق الديموغرافي نظرة مستنيرة واقعية يعترف ـ على أساسها ـ بحقوق المسلمين

الشيعة السياسية والتنموية فيه، قد ورث النظرة المتحيزة ذاتها التي كانت سائدة إبان الحكم العثماني واضطهد الشيعة وأهملهم وأهمل مناطقهم، ولم يعتن بمشاركتهم في بناء الدولة المحدثة.

وبصورة متزامنة وقد عايش الإمام السيد الحكيم التغيرات الكبرى في العالم الإسلامي التي كان مركزها في إيران، وقد عاصر انهيار وانحلال الدولة الإيرانية والمحاولات البريطانية للسيطرة عليها من باب الاقتصاد في آخر عهود القاجار.

وعاصر الحدث الشهير الذي قاده الميرزا الشيخ محمد تقي الشيرازي في التصدي لمحاولة السيطرة الاقتصادية عن طريق شركة التنباك، وعاصر أيضاً أو قارب عصره أثار الغزو الروسي لإيران ومحاولة اقتطاع أجزاء كبيرة منها، والنهضة الكبيرة التي كان يحاول أن يقودها الأخوند الخراساني، وهو عاصر أيضاً الصراع الكبير الذي خاضته النخب المستنيرة في ايران والمرجعية الدينية في حينه حول طبيعة الحكم السياسي في إيران بين ما سمي (المشروطة) أو (المستبدة) بين تأييد الحكم الديموقراطي البرلماني وبين تأييد الحكم الديكتاتوري، وعاش الانقسام الذي حدث في الحوزة في ذلك الحين بسبب اختلاف المواقف من هذه القضية، ولاحظ الآثار المأسوية التي آل إليها وضع الحركة الدستورية في إيران وما خلفته من خيبة أمل.

كل هذه الأمور أثرت في تكوين شخصية الإمام الحكيم السياسية وخلفت عنده آثاراً في فكره وفي نفسه حول المشكلات التي تعترض الأمة.

وفي هذا الحقل أقدّر أن السيد الحكيم قابل بحذر كبير الأفكار المتعلقة بقضايا الحكم السياسي لأنه عاش وجوه المأساة في أسوأ تقلباتها: فقد عاش الجهاد وانتصار الاستعمار الإنكليزي، وعاش التغيير في الدولة العثمانية والانكفاء، ولقد عاش انكفاء خيبة الأمل أيضاً من انتكاس مشروع التغيير في إنشاء الحكم الوطني في العراق الذي آمل الجميع في أن يقوم على الديموقراطية والتمثيل الشعبي الصحيح وأن يُدخل الشيعة في مشروع الدولة، وكانت النتيجة على عكس ذلك، حيث أبقاهم هذا الحكم على هامش المشروع مواطنين من

الدرجة الثانية.

وعلى رغم هذه الذكريات السيئة نجد أن الإمام الحكيم لم يحمل في حياته تعقيدات حول ضرورة حفظ الكيان الوطني والوحدة الإسلامية، متجاوزاً به مرارات الإهمال والاضطهاد الطائفي.

هذا في المجال السياسي العام.

أما في المجال الاجتماعي الحوزوي فالإمام السيد الحكيم كان ـ بطبيعة الحال ـ نتاج عصره الذي نشأ فيه، وهو راكد ومحافظ، وإن كان هذا العصر قد شهد بعض الأحداث الهامة على مستوى تفاعل المرجعية مع قضايا الاجتماع السياسي التي نشأت من محاولات السيطرة الغربية على العالم الإسلامي، كان هناك نموذج لتفاعل المرجعية مع موقف الأمة في مجال حركة التنباك مثلاً، وضد محاولات الاستعمار البريطاني والروسي للسيطرة.

ولكن لم يكن للمرجعية بُعد اجتماعي بالمعنى الذي نفهمه في هذه الأيام، ومن هنا فلم تكن ثمة أنشطة في هذا المجال معاصرة له أو سابقة لمرحلة نشأته، ومن هنا ندرك أنه لم يكن له مثال يحتذى.

وعلينا أن نلاحظ أن الإمام الحكيم، في مجال التقلبات الكبرى التي طرأت على الأمة، عايش في وقت متأخر بطبيعة الحال وفي أول توليه للرئاسة الدينية النكبة الكبيرة بتحقق انتصار الحركة الصهيونية وتأسيس دولة اسرائيل في فلسطين، ومن هنا كان تفاعله الكبير والمنفتح بصورة كاملة مع حركة المقاومة ضد الاحتلال الصهيوني، ودعم جهود المقاومة.

ونذكر فتواه الشهيرة بدعم المقاومة التي تمثلت في ذلك الحين بحركة فتح وإجازة دفع الأموال الشرعية إليها، وهذا تفاعل لم يسبق له مثيل من قبل المرجعية الدينية أقدم عليه الإمام الحكيم فزج المرجعية الدينية في قضايا الأمة الكبرى.

وعلينا أن نعرف أن الإمام الحكيم ينطلق من قاعدة شيعية، وذكريات مريرة وواقع مرير قائم يتعلق بالمسلمين الشيعة سواء كان في العراق أو غير

لعراق من البلدان العربية ومع ذلك فإنه لم يأبه لهذا الواقع ولم يتأثر به بوجه من لوجوه، بل انطلق من رؤيته الإسلامية الصافية، واتخذ هذا الموقف الرائد لداعم من المقاومة المسلحة ضد العدو الصهيوني، وقدم لها هذا الدعم غير لمسبوق إطلاقاً من أي مرجعية دينية في العالم الإسلامي من أقصاه إلى أقصاه، رهذا الموقف ينسجم مع موقفه النظري والعلمي في الانخراط في المقاومة لمسلحة للاحتلال البريطاني للعراق.

وفي هذا المجال نتذكر تفاعل الإمام الحكيم مع الحركة الشعبية المطلبية التي عبرت عن المطالب السياسية والاجتماعية للشعب العراقي عامة، والتي رفعت شعار الإسلام في مواجهة انحرافات النظام وسياسته القمعية.

ونعتبر أنه هو الذي أسس ما يمكن أن أقول عنه (مؤسسة المهرجانات الشعبية الكبرى) لتكون هي الإطار الذي يعبر فيه ومن خلاله الشعب عن قضاياه وهمومه، وتعبر به المرجعية عن رؤيتها الإصلاحية للمجتمع وعن نقدها للسلطة من خلال هذه المهرجانات والتي تمثلت في المهرجان السنوي الكبير الذي كان يعقد في كربلاء في مولد الإمام علي (ع) وفي المهرجان السنوي الكبير الذي كان يعقد في النجف في مولد الإمام الحسين (ع). لقد ولدت هذه المهرجانات حيوية روحية قوية، وأطلقت وعياً سياسياً بواقع الشعب والأمة، ودفعت إلى الواجهة قضايا الأمة وخصوصاً القضية الفلسطينية.

هذه بعض الجوانب من حياة الإمام السيد الحكيم ورؤاه فيما يتعلق بالحوزة وبالبعد الطائفي الشيعي أو بالبعد الإسلامي العام أو ما يتعلق بالبعد الوطني والقومي العام.

نتذكر أن الإمام الحكيم في مجال تصدي المرجعية من خلاله لقضايا الوحدة الإسلامية أنه قام بجهود متتالية على مدى سنوات من أجل تصحيح الأوضاع وتقويم الأوضاع في الباكستان نتيجة للفتنة الطائفية التي كانت تعصف بالمسلمين في تلك البلاد وقد أرسل وفوداً كثيرة ومتتالية إلى الباكستان لهذه الغاية.

وكذلك نجد في موازاة ذلك اهتمامه الإسلامي وعلى مستوى الأمة الإسلامية بالتصدي لآثار الهزيمة والنكسة في فلسطين حينما شارك من موقع المرجعية بمؤتمر عمان الذي انعقد لدراسة آثار النكبة وسبل التصدي لها وكان يمثله في هذا المؤتمر نجله الشهيد السعيد السيد محمد مهدي الحكيم رضوان الله عليه. في البحث عن أبعاد حياة الإمام السيد الحكيم رضوان الله عليه نجد في حياته القيادية محطات بارزة للمرجع الذي يتفاعل مع قضايا عصره ومهمات منصبه بدرجة من الوعي والإدراك تدفعه إلى اتخاذ المواقف اللازمة في هذه الشؤون، وفي هذا الشأن نسجل النقاط التالية:

النقطة الأولى: قضية مهمة لا تزال مطروحة في مجال قضايا المرجعية وقيادة الأمة وهي الموقف من الحزبية السياسية في الحوزة الدينية، وفي مجال علماء الدين، وعلى مستوى المرجعية، هذه قضية برزت وطرحت نفسها في السنوات الأخيرة بصورة ملحة إلى درجة تدعو للتنبه لها وعدم إهمالها.

هل يجوز للعالم الديني أن يلتزم بحزب من الأحزاب؟ هل يجوز لطالب العلوم الدينية أن ينتمي إلى حزب من الأحزاب ويلتزم به بحيث يكون مرجعه في تنظيم عمله، وفي علاقاته، وفي تنويع خطابه إلى الناس، هو السياسة التي يرسمها الحزب وشبكة العلاقات التي يحددها الحزب والموقف من هذا أو ذاك من المراجع أو المقامات أو من الجهات التي يحددها الحزب، أو لا يجوز ذلك؟.

لقد تفهم الإمام الحكيم الاعتبارات التي تبرر تنظيم العمل في المجال الإسلامي والاجتماعي العام، ولكنه في الوقت نفسه أدرك أن انتماء علماء الدين وطلاب العلوم الدينية إلى التنظيم الحزبي وانخراطهم في سياق العمل الحزبي هو أمر يضر بالحوزة الدينية وبالعمل الديني عموماً ويشكل خطراً ماحقاً على المرجعية الدينية.

ومن هنا فقد أمر أبناءه بأن ينسحبوا من التنظيم السياسي وانعكس هذا الموقف على المحيطين به ومن ثم على الحوزة العلمية الدينية بشكل بارز.

إن موقف السيد الحكيم من هذه النقطة هو موقف رائد وغير مسبوق في قضية غير مسبوقة، وفي جو كان يدعو إلى غض النظر عن هذه النقطة.

يقال الآن في بعض الأوساط إن موقف الإمام الحكيم لم يكن موقفاً نابعاً عن رؤية فكرية وفقهية بل كان ضرورة عائلية استجاب لها، ونحن نستغرب مثل هذا الكلام وهذا التهوين من الإمام السيد الحكيم الذي كان يتمتع بشخصية صلبة وشجاعة، ولم يكن يبالي بالملابسات العارضة، ومسيرة حياته في مواجهة النظام العراقي بل في إدارته الداخلية شاهد قوي على عدم تأثره بالحالات الشخصية، بل كان يتخذ مواقفه نتيجة لقناعاته المبدئية كموقفه من النظام والحكومة على أثر صدور قانون الأحوال الشخصية، ثم موقفه من المد الشيوعي، ثم موقفه من النظام كله فيما بعد، وتحمل كل الأذى في سبيل ذلك لقد كانت الأخطار الكبرى تقضي عليه بأن يداري ويصانع ولكنه لم يدار ولم يصانع، ولذلك لا نستطيع أن نقبل هذا التفسير الذي يحاول بأن يجد مبرراً للقول إن الإمام السيد الحكيم لم يتخذ موقفاً سلبياً في الانتماء إلى الحزبية وذلك من أجل إعطاء شرعية لانتماء علماء الدين إلى الحياة الحزبية.

النقطة الثانية: في حياة الإمام الحكيم هي أنه علينا أن نعي أن الإمام الحكيم هو خريج المدرسة التقليدية، ولم يكن نتاجاً لحركة التجديد، ولكنه كان يرى ويسمع من حوله المظاهر والأفكار التي تتناول قضية التجديد ومن هنا فقد تفهم الدعوة إلى التجديد في هذا المجال أو ذاك من مجالات الدراسة الدينية أو من مجالات التنظيم العام للاجتماع الشيعي وكان يتفهم كذلك المحاولات المبذولة في هذا السبيل.

ومن هنا نجد أنه قد ساند بقوة ووعي حركة التجديد في الحوزة على مستوى التنظيم سواء كان في مجال المراحل أو في مجال إدخال نظام الامتحانات على الحلقات الدراسية أو الدورات الدراسية في داخل الحوزة.

وهكذا التفهم والمساندة لجمعية منتدى النشر، ومن ثم لمحاولاتها

التحديثية في مجال الخطابة الحسينية، أو في مجال الدراسة الدينية لإنشاء كلية الفقه، وقد ساند مساندة قوية إنشاء كلية الفقه، ودعمها في حدود الإمكانات المتاحة دعماً لا بأس به.

وتفهمه ودعمه القوي لفكرة إنشاء المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى في لبنان، لتنظيم شؤون الطائفة الإسلامية الشيعية في لبنان، وبعد ذلك تزكيته العلنية لهذا المجلس ودعمه المستمر له إلى حين وفاته رضوان الله عليه.

هذه المواقف تكشف عن أن الإمام الحكيم كان رجلاً مستقبلياً، ولو أن العمر طال به ولم تواجهه في السنوات العشر الأخيرة من حياته الصعوبات العظمى التي نشأت عن التحولات الكبرى في داخل العراق لحصلت منه الحوزة العلمية والمجتمع الإسلامي والقيادة الدينية على مواقف ريادية مستقبلية كبيرة.

ونذكر هنا أيضاً في مجال إصلاح المرجعية الدينية رؤيته لضرورة خروج المرجعية عن إطارها التقليدي في مجال التبليغ الديني، وهو انتظار أن يأتي المستفتي فيستفتي، وفي صرف بعض الأموال على طلاب العلوم الدينية، ودعم بعض الحلقات الدراسية وطبع الرسالة العملية، وكانت هذه في الحقيقة هي المهمات العامة للمرجعية في هذا المجال.

لقد كان الانطباع العام في أذهان الناس هو أن مرجع التقليد مفتٍ يجيب عندما يسأل ويضع بين أيدي الناس آراءه الفقهية في كتاب على غرار غيره. لقد تبنى السيد الإمام الحكيم وطور ودعم فكرة انشاء مراكز ثقافية بصيغة مكتبات عامة في المناطق العراقية أو غير العراقية حيث يمكن ذلك، وأمر بتنفيذها وأجاز صرف الأموال الشرعية عليها، وهذا يكشف عن رؤية حضارية مستنيرة تضيف إلى مهمات المرجعية مهمة تتناسب وتطورات العصر من جهة، ومن جهة أخرى رؤية تسعى إلى إيجاد تفاعل مع المجتمع لا تقتصر على دائرة الفتوى بل تتجاوزها إلى دائرة تأهيل المجتمع وتوجيهه في مجال التواصل مع شرائح في المجتمع لا تعتني عادة بقضية الفتوى أو لا تهتم بها، في سبيل تفعيل دور هذه الجماعات وخصوصاً جماعات الشباب المثقف أو من هو على طريق الثقافة،

هذه مأثرة بارزة من مآثر الإمام الحكيم في مساندة حركة التجديد في الحوزة وفي المرجعية.

النقطة الثالثة: في حياة الإمام السيد الحكيم وهو مواقفه الحامية للإسلام والحامية للحوزة.

وبالنسبة للمواقف الحامية للإسلام فقد كانت مواجهته للتيار الشيوعي الذي حاول أن يكتسح المضمون الإسلامي للمجتمع العراقي بالإرهاب والدعاية، متسلحاً بموقعه في السلطة الحكومية، ويشل كل قدرة على المقاومة وقد توصل إلى نجاحات كبيرة بالإرهاب والدعاية الديماغوجية.

ومن جهة أخرى فإن النظام العراقي ـ نظام عبد الكريم قاسم ـ الذي استغله الشيوعيون والنظام الذي خلف نظام عبد الكريم قاسم، حاول أن يجوّف الشعب العراقي من إيمانه ويجرد الإسلام من بعض مواقعه التي كانت قائمة في المجتمع في مجال الأحوال الشخصية، وقد صدر قانون للأحوال الشخصية مخالف للشريعة الإسلامية، وبدأت تظهر خطط وتوجهات للشيوعيين واليسار عموماً من جهة والحكم الخاضع لهم من جهة أخرى وتكشفت نيات هؤلاء لتغيير أو تشويه هوية الشعب العراقي الإيمانية الإسلامية.

وفي جو الإرهاب والقمع شلت جميع قوى المجتمع، وحتى القوى السياسية المدنية العلمانية التي كان من المفترض أن تشكل المعارضة السياسية لتقوم بواجبها في هذا الحقل، كلها شلت وشلّ الجسم الديني بأسره، ولم يبق في الميدان إلا السيد الإمام الحكيم الذي اتخذ موقفه العظيم في مواجهة المد الشيوعي بفتواه الشهيرة (الشيوعية كفر وإلحاد أو ترويج للكفر والإلحاد) مواجهاً بذلك كل قوى السلطة وهو عار من كل شيء إلا من عقيدته وإيمانه ومواجهاً كل الاحتمالات الحقيقية لبطش السلطة به وبعائلته وبشخصه، ومع ذلك لم يبال واتخذ هذا الموقف العظيم، وبعد ذلك اتخذ الموقف القيادي والريادي في مواجهة حكم عبد الكريم قاسم، وبعد ذلك اتخذ الموقف القيادي والريادي في مواجهة الانحراف الذي حصل بعد عبد الكريم قاسم.

كل ذلك حماية للإسلام وللحوزة وللحياة الدينية وللاجتماع الديني، وتحمل في سبيل ذلك هو وأسرته من بعده أقسى الضربات وأوجعها التي دمرت أسرة بكاملها، وجعلت منها عنواناً بارزاً في تاريخ العراق وفي تاريخ التضحية من أجل الإسلام حتى ليصح القول عنها أنها (الأسرة الشهيدة) وأسر الشهداء وكانت هذه الأسرة تحمل تربية وتوجيه السيد الحكيم.

ونضيف إلى هذه المواقف أن السيد الإمام الحكيم أدرك أنه لا بد من الاتصال مع الجماهير وأن المرجعية لا يمكن أن تكون مجرد بناء فوقي، وأن الجماهير أو أفراد الناس هم يأتون ويتصلون عندما يكون لهم حاجة، فأدرك أن المرجعية هي مركز توجيهي وقيادي وليست مجرد مرفق من مرافق المجتمع، وليست فقط مركزاً لتقديم المشورة الشرعية لمن يحتاجها، بل هي مركز قيادي وريادي وعلى أساس هذه الرؤية فقد طوّر الجهاز الذي أنشأه ليكون جهازاً يؤمن تواصله مع الجماهير وتواصل الجماهير به وكانت له في ذلك عدة وسائل.

أولاً: الاتصال المباشر مع مفاتيح التجمعات الشعبية وتفاعله معها.

ثانياً: حسن الاختيار لوكلائه وممثليه في المناطق في داخل العراق وخارجه من الرجال الذين يحملون هذه الرؤية المستنيرة ويحملون القدرة على التواصل مع المجتمع والجماهير وربط هذه الجماهير وإيجاد الصلات بين هذه الجماهير مع المرجعية العامة الدينية.

لقد كان اختيار الممثل الديني في القرية أو البلدة أو المدينة أو المنطقة يتم وفقاً لمعايير تقليدية، أما عند الإمام السيد الحكيم فقد خضعت معايير الاختيار للكفاية العلمية والتقوى والنظرة المستنيرة والمنفتحة على المجتمع وقضاياه والقدرة الحركية على التواصل مع الجماهير والتفاعل معها، وهذه المعايير مكنت السيد الحكيم من أن ينقل المرجعية من مرحلة ساكنة منعزلة إلى مرحلة هجومية اقتحامية ومتفاعلة مع قضايا المجتمع.

والخلاصة: أن السيد الإمام محسن الحكيم مثل في مرجعيته قيادة رائدة

واعدة، أنجزت الكثير في تحديث مؤسسة المرجعية الدينية ووصلها بقضايا العصر ومطالبه وهمومه التي تحيط بالمسلمين في مواجهتهم الكبرى للحركة الصهيونية ومؤسساتها (اسرائيل) وفي ما يتعرض له الإسلام من تزوير وما يتعرض له جيل المسلمين الشاب من أخطار الانحراف العقيدي.

رضوان الله عليه والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.



مرجعية المستقبل

آفاق وأبعاد في مرجعية الإمام الحكيم*

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد وآله الطيبين الطاهرين.

أجدد الشكر لله سبحانه وتعالى على حسن توفيقه لي بالتشرف إلى الجمهورية الإسلامية الإيرانية وزيارة الإمام الرضا (ع) والسيدة المعصومة «س» وزيارة الجمهورية الإسلامية ممثلة في قيادتها الشجاعة والرشيدة والقوية التي تجسد في عصرنا وعد الله سبحانه وتعالى للمؤمنين بالنصر والعزة إن شاء الله، وزيارة مركز العلم والدين في قم التي تمثل معقل الإسلام على نهج أهل البيت (ع) حيث تجد شعبك وتلتقي مع النجف الأشرف الأسيرة والجريحة والتي تتمظهر الآن في هذا الحقل بإحدى قممها الكبرى وقمم الإسلام على نهج أهل البيت في الذكرى المتجددة لآية الله العظمى السيد الحكيم رحمة الله عليه، أشكر الله سبحانه وتعالى على نعمة هذا التجديد الذي جعلني التقي معكم أيها الإخوة الأعزاء الأجلاء والإخوة المجاهدون الكرام، التقي معكم في هذا البلد المبارك وفي هذه الذكرى المباركة وأنا أحمل في قلبي وعلى لساني حيث حللت

---

* خطاب القي في مساء الأربعاء ٢٧/ربيع الأول ١٤١٩ هـ بقم المقدسة بمناسبة الاحتفال السنوي بذكرى وفاة الإمام السيد محسن الحكيم (رض).

وأحمل إليكم البهجة الساطعة والروح المتعلقة للمقاومة في لبنان في كل تجلياتها وكل مفاعلها، هذه المقاومة التي تتصل بروحها وعقلها وفكرها بالإسلام على نهج أهل البيت (ع) كما تمثله قم وكما تمثله إيران وكما تمثله قيادة هذه الجمهورية العزيزة ولا يجهل أحد ما لهذه القيادة الإسلامية في ايران من دور أساسي في تبلور هذه المقاومة ولها أيضاً نسب سنحاول أن نكشفه مع صاحب هذه الذكرى السيد الحكيم «رض» نحن في ذكرى متجددة للإمام الحكيم وقد مضت سنون كثيرة على رحيله وها هي ذكراه تقام من جديد وهذا يفرح الجميع وخاصة العلماء والمفكرين.

الأساس الشرعي لإقامة الذكرى:

لماذا تقام للأموات ذكرى؟ وما هي شرعية اقامة ذكرياتهم؟ هل اقامة الذكرى لشخص مات وسار إلى ربه هل لها أساس بالشريعة الإسلامية؟ نبياً كان هذا الشخص أو إماماً أو عالماً أو زعيماً أو عبداً صالحاً أو ليس من هؤلاء في شيء.

نحن لا نعرف أي أساس في الشريعة المطهرة وفي مصدريها الأساسيين الكتاب والسنة لا نعرف أساساً لمشروعية اقامة الذكرى للأشخاص، إذا مات ابن آدم انقطع عن هذه الدنيا وسار إلى الله وبقيت له من ذكراه ما خلفه لنفسه من سنة حسنة أو كتاب علم، أو ولد صالح إما أن تقام ذكرياتهم ويدعى إليها الناس وتلقى فيها الخطب والأشعار والمديح فهذا أمر لا نعرف له أساس في الشريعة المقدسة على الاطلاق، لا تقولوا إنه عمل محرم، هو ليس عملاً محرماً ولكنه بالتأكيد ليس عملاً يوصف بالرجحان الشرعي، والأشخاص إذا ماتوا فقد صار أمرهم إلى الله أما حينما تقوم الذكرى احياء لمضمون الأشخاص تكون الذكرى احياء لنهج مجاهد ومقاوم أو تكون الذكرى احياء لقيم في الأخلاق والسلوك والتضحية أو تكون الذكرى احياء لعمل خارق من أعمال اصلاح البشرية وإصلاح المجتمعات حيثما تكون الذكرى لهذا فلها أساس كبير ومتين في شرعنا وخاصة في كتاب الله سبحانه وتعالى يتمثل في كل ما ورد عن اعتبار الرسول

والذين آمنوا معه اسوة حسنة ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾ [الأحزاب: ٢١] وهذا خطاب لا يختص بالمسلمين في صدر الإسلام بل هو كسائر خطابات القرآن مباشراً أو غير مباشر، خطاب حي دائم في السماء وفي جميع الأحقاب إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها وكما خوطب به أهل ذلك الزمان فنحن مخاطبون به أيضاً ومن يأتي بعدنا فسيكون مخاطباً به ولكن كيف يكون الرسول أسوة وكيف يكون الذين آمنوا معه اسوة؟ يكونوا بأن تستعاد حياتهم وأفعالهم ومآثرهم هذا هو الأساس الشرعي الفقهي لمشروعية اقامة الذكرى على أساس رجحان وعلى أساس أنها تدخل في كلية العامة لإحياء شعائر الله سبحانه وتعالى والأمر ليس أمر أشخاص كذلك كما دل كتاب الله سبحانه وتعالى على موضوع الذكرى ﴿ وَذَكِّرْ فَإِنَّ ٱلذِّكْرَىٰ تَنفَعُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [الذاريات: ٥٥] لإطلاق آية الأسوة وإطلاق آيات ونصوص في السنة في الاسوة وإطلاق آيات ونصوص في الكتاب العزيز ونصوص في السنة المطهرة في رجحان الذكرى وإحياء الذكرى والتذكير يدخل عملنا هذا في شأن السيد الحكيم «رض» وفي شأن كل حالة مماثلة تدخل فيها شعائر الله وعلى هذا المنوال أسس رسول الله (ص) وأهل بيته المعصومين «س» السنة الرشيدة الصالحة في احياء ذكريات أئمة أهل البيت والزهراء «س» ومن إليهم في حياة المسلمين وفي ضمير المسلمين.

حياة السيد الحكيم (رض) معالم ودلالات:

أنا معكم الآن لندخل إلى حياة السيد الحكيم «رض» لنجوس خلالها في بعض معالمها ذات الدلالات والدلالات في عصرنا في مرحلتنا أدخل إليها من هذا الباب من باب أن الرسول وآله والتابعين لهم بإحسان، والإمام الحكيم (رض) من أجل التابعين لهم بإحسان وجعلنا الله وإياكم منهم.

إن هؤلاء يمثلون هذه الأسوة ويمثلون هذه الذكرى، الأسوة الحسنة، والذكرى التي تنفع المؤمنين إن شاء الله، فأنا أسمع بين الحين والآخر في هذا الشأن وفي شأن مماثل كلاماً حول أنه لماذا تقيمون أو تقام ذكريات لأناس ماتوا وصاروا إلى ربهم؟ جوابنا على ذلك هو هذا: هذه الذكريات تقام لا للأشخاص

بما هم أشخاص وإنما تقام لما مثلوه في حياتهم، ولما أعطوه من هذه الحياة لأن صلة كل جيل بما قبله من أجيال يتمثل في طرق شتى ومتنوعة، ولعل من أكثرها جدوى هذا الفضل أن نستعيد المعالم المؤثرة والفاعلة في حياة هؤلاء الناس لنستنير بها ولنتعض بها ولنتعلم منها.

كما نعرف جميعاً أن السيد محسن الحكيم «رض» أحد مراجع المسلمين الشيعة البارزين جداً في القرن العشرين الميلادي وفي القرن الرابع عشر الهجري وقد ترافقت حياته منذ بدايات بروزه على سطح الحياة العامة ترافقت معها تغيرات عميقة وواسعة في حياة المسلمين وفي حياة العرب وفي حياة المسلمين بشكل عام وكان من أبرز التحولات التي عاصرها وكابدها وتفاعل معها أنه شهد نهاية الموجة الكبرى موجة الهجوم على العالم الإسلامي حينما شهد غزو بريطانيا للعراق وشهد الحدث المدوي والمروع وهو انهيار دولة الخلافة العثمانية، شهد في حياته الحدث العام في الأمة الإسلامية وهو انهيار الدولة العثمانية وتشتت وتفرق أقطار المسلمين، وشهد أحد حلقات الهجمة الغربية على أجزاء من هذه البلاد والأمة الإسلامية، وهو احتلال العراق، هنا قبل الدخول في عمله، عمل الغرب كان ولا يزال إلى الآن، إلى يومنا هذا كان هو مقاومة الإسلام لا باعتباره صلاة أو صيام أو تلاوة أو حج وإنما باعتباره مشروع حياة وتنظيم للأمة بكل أسف في نفس الصيغة ولكن بأدوات أخرى التي تصدى بها الأمويون للإسلام لم يكونوا يجادلوا الناس في صلاتهم أو صيامهم أو حجهم أو تلاوتهم وإنما كانوا يجادلونهم في فهمهم لكون الإسلام مسير حياتهم.

الغرب الحضاري سواء تمثل في أوروبا الغربية أو في الاتحاد السوفياتي حينما كان أو في الولايات المتحدة الأمريكية الآن وفي ذلك الحين هو ينازل الإسلام بهذا الاعتبار وينازل الإسلام في شخوص، نازل الإسلام في شمال إفريقيا بمراكز الإسلام في الزيتونة وفي القيروان وفي غيرهما من حواضر العالم الإسلامي، نازل الإسلام بمصر بالأزهر ومؤسسات الأزهر نازل الإسلام في إيران في كل مؤسسات الإسلام في ايران ونازل الإسلام في العراق في النجف

باعتبارها تمثل موقعين، موقعاً أول: هو أنها مركز للعلم الإسلامي والأمر الثاني باعتبارها موقعاً لمرجعية المسلمين الشيعة ومن هنا كانت المنازلة التي ورثها (النظام الوطني) النظام الذي وجد بعد السلطة المنتدبة ـ السلطة البريطانية ـ في العراق هذه الحالة التي عاصرها السيد محسن الحكيم «رض» طالباً ومرافقاً ومجتهداً في بدايات أمره مع المرجعيات الكبرى التي كانت موجودة في النجف في ذلك الوقت ثم كابدها بنفسه منذ هيأ الله له أن يقوم بحمل هذه المهمة وأداء هذه الأمانة منذ ذلك الحين إلى أن توفاه الله سبحانه وتعالى.

إذن حياة السيد محسن الحكيم «رض» تلابس التطور السياسي في العراق، وتلابس التطور المؤسساتي للنجف الأشرف باعتبارها مركز للدرس ومركز للمرجعية؟ وهو ليس شخصاً في هذا الإطار يتحول السيد محسن الحكيم إلى حالة ويتحول إلى جملة وقائع ويتحول إلى جملة مواقف، وبهذا الاعتبار ندخل إلى حياة السيد محسن الحكيم ونستشعر الحاجة إلى تلمس معالم هذه الحياة ولا أنسى أن أذكركم أننا الآن في هذه الأيام نواجه مظهراً من مظاهر العدوان على النجف لا باعتبارها مجموعة بيوت وبنايات أو مدينة وإنما باعتبارها تمثل هذا المعنى، تمثل مركزاً من مراكز العلم الإسلامي وأنها مركز من مراكز المرجعية في أحداث بدأت في العصر الحديث للسيد محسن الحكيم «رض» وأنا مشاهد حي مع آخرين أسأل الله أن يطيل أعمارهم وأن يقدس أرواح رفقائنا الذين اصطفاهم إلينا من السيد الشهيد الصدر «رض» وغيرهم والسيد مهدي الحكيم «رض» وغيرهم أنا أحد شهداء وشهود هذا العدوان الذي تمثل وشمل كل العراق.

الإمام الحكيم في ذلك الحين لم يحاصر في النجف ولم يحاصر في منزله، السيد الحكيم كان روح منتشرة في كل العراق وحوصر في كل العراق في كل مسجد وفي كل نادي في كل مكتبة من المؤسسات التي أسسها وفي رأس وقلب كل عالم دين مجاهد، السيد محسن الحكيم لم يحاصر في كل تلك المواقف الآن منذ ذلك التاريخ ومروراً بكل موقع من النزاع والمواجهة الكبرى

التي بلغت أعلى ذراها في استشهاد السيد محمد باقر الصدر «قدس» ونحن نعايش إحدى حلقاتها في استشهاد المرحومين الشيخ البروجردي وآية الله علي الغروي ولا أعتقد ولا أتوقع أن يغلق هذا الملف ما لم تتغير بنية النظام الحاكم في العراق وهذا ما نأمل من الله عز وجل أن يحققه في وقت قريب.

إذن السيد الحكيم الذي نحيي ذكراه وأمثال السيد الحكيم فلتحيا ذكراهم ألف سنة أعتقد سنبقى بحاجة لهم وإلى هذه الذكريات كلما امتد بنا الزمان لأننا نعايش معنى من المعاني وليس شخصاً توفاه الله، من هذا المنطلق كان السيد الحكيم يحمل سمات.

أولاً: أورد لكم القضايا والمظاهر التي زامنت صعود وتألق وفعالية مرجعية السيد الحكيم، تيار الإلحاد والقومية بالأشكال السيئة التي رأيناها والعلمانية بكل مظاهرها السلبية والتركيز على نمو المجتمعات الاستهلاكية والثقافة السمعية والبصرية والحسية.

هذه ظاهرة بدأت في عالمنا الإسلامي عموماً وخاصة في العراق أيام السيد محسن الحكيم بدأت هذه الظاهرة منذ نهاية الأربعينات وهي لا تزال إلى الآن تتصاعد، المشروع الصهيوني بدأ انتصاره الأول أيضاً في المرحلة التي صعد فيها نجم ومرجعية السيد محسن الحكيم «رض» المشروع الصهيوني في فلسطين وفي تفاعلاته من سوق الشورجة في بغداد وإلى أسواق تل أبيب ترافق هذا مع ظاهرة، هي الضربة حينما تصيب جسماً تكشف أمراض ذلك الجسم، المشروع الصهيوني كشف كل الزيف والانحطاط والتخلف الذي شكل وكون بما سمي في حينه بالكيانات الوطنية، كيانات الاستقلال في البلاد العربية، وخاصة في العراق، أيضاً ظهرت الانقسامات العربية ـ العربية والانقسامات الإسلامية ـ الإسلامية وظاهرة التخلف بكل تجلياتها في مرحلة السيد محسن الحكيم «رض» الدائرة الشيعية والعربية في العراق الدائرة العربية في العراق بالخصوص وفي مجال أوسع من العراق، والدائرة الشيعية بالخصوص في العراق بدأت تتفتح على التنظيم الحزبي والحياة الحزبية، كما بدأت في الأحزاب العلمانية، الوطنية أو الأممية من الحزب الشيوعي إلى سائر الأحزاب

الوطنية وبعد ذلك نشأت في العراق على المستوى العام بين المسلمين ثم في البلاد العربية الأخرى، وبعد ذلك في الدائرة الشيعية الحزبية الدينية، الأحزاب الإسلامية، هذه ظاهرة أيضاً ولدت في عهد مرجعية السيد محسن الحكيم «رض» بدأت بداياتها ونمت وتشعبت وتفاعلت طيلة مراحل هذه الحياة، أذكر هذا وسأذكر غيره لأبين طبيعة المرحلة الفكرية والسياسية والمجتمعية التي تحملت عبئها قيادة ومرجعية السيد محسن الحكيم في ذلك العصر.

ودائماً حينما نبتلى بشيء أقول جاء الزمان نبوه في شبيبته فسرهم وأتيناه على هرم.

حينما نريد أن نقارن بين مرجعية ومرجعية وبين قيادة وقيادة وبين نجاح ونجاح وبين اخفاق وإخفاق بين اخفاق ونجاح لا يكفي أن نرى شخصين أو مؤسستين، يجب أن تدرس كل الظروف وكل عوامل التيسير أو عوامل التعسير لنرى القيمة الإنسانية والإيمانية والروح القيادية في هذا أو في هذا.

مرجعية الإمام الحكيم (رض) مرجعية المستقبل:

طرحت منذ ذلك الحين وفي عهد هذه المرجعية لمدة قضايا، قضية الممانعة بدأت في ذلك الحين ممانعة المشروع الصهيوني ومقاومة المشروع الصهيوني بدأت على مستوى الحكومات في ذلك الحين وآل آمرها إلى ما نراه الآن، آل أمرها إلى مفاوضات ٩٪ أو ١٣٪، وظهرت على مستوى الأمة فبدأت بمشاركة السيد الحكيم في مواجهة الغزو البريطاني أو مشاركات أخرى سأعنونها في هذه الجلسة في هذه الليلة، وانتهت الآن بتمثل في أعلى درجات التعبير الروحي عن إرادة الأمة وعن قوة الأمة في مقاومة الاحتلال الصهيوني والمشروع الصهيوني برمته في لبنان أو في داخل فلسطين، هذا هو الإطار العام الذي وجدت فيه وتعلقت فيه وحوربت فيه مرجعية السيد الحكيم وذهب شهيدها.

إن توفق هذه المرحلة التي سأذكر بما سأذكر بعض المعاني نجد ما قبل السيد الحكيم وأن السنين البسيطة نجد ما قبل السيد الحكيم ومنذ ما بدأ يتألف في الوسط العراقي ومن ثم خارج العراق باعتباره مرجع، وجيلي يعرف أن السيد الحكيم تألق في تلك المرحلة وكانت النجف مملوءة بالمراجع الكبار المؤهلين، لم تكن ساحة المرجعية في النجف ساحة خالية، بل كانت مملوءة بمرجعيات ذات كفاءة عالية على مستوى الاجتهاد الفقهي والاستنباط وكانت لها أجهزتها الخيرة الفاعلة والعاملة على هذا المستوى.

والآن السيد محسن الحكيم توفاه الله وهذه المرجعيات كلها توفاها الله ولكن كانت تلك المرجعيات كما فهمنا وكما تعلمنا وكما وعينا تمثل خاتمة عهد ينتمي إلى الماضي وكانت مرجعية السيد الحكيم بداية عهد ينتمي إلى المستقبل، هذا المستقبل الذي بدأ بمرجعيته وهو لا يزال مفتوحاً إلى الآن، لأن مرجعية السيد الحكيم في حدود علمي نتكلم عن العراق في ذلك الحين وعن الشيعة العرب في ذلك الحين ولعل الأمر كان هكذا بالنسبة إلى إيران وإلى الشيعة في إيران، أو خارج العالم العربي في ذلك الحين.

المرجعية كانت ربما أستثني بعض الأعلام الكبار هنا في ايران من مثل السيد البروجردي «رض» أو بعض الآخرين، المرجعية كانت في ذلك الحين ما عدا استثناءات نادرة لم تتمكن من التوالد، لم تتوالد كانت تقتصر على مرجعية الفتوى، أن يسأل أناس عن أحكامهم فيفتون وأن تصدر الرسالة العملية، وأن يجلب المال وينفق في مصارفه المألوفة وهكذا فقط.

أنا وضعت استثناءات أرجو من اخواني الأجلاء هنا أن لا يحقدوا عليّ، إني لم أضع استثناءات أقول قولي هذا وأنا أتذكر الموقف للرائد الكبير الآخوند «رض» وأنا أذكر الموقف الكبير الذي سبق عصره وينتمي إلى زماننا وهو المفكر الميرزا النائيني «رض» ولكن قلت إن هذه المرجعيات لم تتوالد كانت مقصورة على أشخاص ولم تخلف أثراً في اجتماعها العام أما فيما يعود إلى الآخوند الخراساني «رض» فكلنا يعلم كيف انتهت حركته الشهيدة، وأما الميرزا النائيني «رض» فنحن نعلم أنه بعد أن أطلق دعوته التغييرية الكبرى في

رسالته الشهيرة عاد فأمر بجمعها لأنها كما قلت كانت تنتمي إلى المستقبل، وكانت مرجعيته تنتمي إلى الماضي، ولم تكن تنتمي إلى المستقبل، وهذا ليس عيباً فيه كل إنسان منا كل فاعلية من الفاعليات هي مغلولة ومحكومة بعواملها الذاتية والموضوعية هذا أمر ليس فيه مدح وليس فيه ذم. مرجعية السيد الحكيم بدأت وكانت تنتمي إلى المستقبل، إلى اخراج المرجعية من دائرة كونها مؤسسة فتوى، لتكون مؤسسة مجتمع ومؤسسة أمة، وعلينا أن نعترف بالواقع.

نحن تارة نتكلم عن المرجعية باعتبارها تجريداً منفصلاً عن الأشخاص وعن التواريخ، يمكن أن نقول كلما يلهمنا الله إياه من عبارات المدح والثناء ولكن حينما نتكلم عن المرجعية موصولة بواقعها وبتأريخها، بعصرها وبمعاناة أمتها يأخذ التقييم وجهاً آخر ليس المدار على أن نمدح، وكل المرجعيات الصالحة تستحق المدح.

نحن هنا في تشخيص تاريخ، وأنا ليس من وظيفتي أن أكيل المدح للسيد الحكيم هو أهل لكل مدح ولكن هذه الجلسة ليست وظيفتها أن تكيل المدائح، هذه عملية تقويم نحن نخوض غمار مواجهات قد تبدأ بشاب صغير نخاف على عقيدته وإيمانه ولا تنتهي بمواجهة المشروع الصهيوني بكل تشعباته، لذلك حين تتفاعل ونتعامل مع واقع تاريخ لا يزال حياً فإنما ننطلق من رؤى واعية.

من مؤسسة الفتوى إلى مؤسسة المجتمع:

هذه المرجعية كانت تنتمي إلى المستقبل كل الفكر التغييري الذي وجد في النجف، وأتحدث الآن عن النجف، في جيلنا الذي تخرج على يد السيد الحكيم، إما في درسه أو في إدارته للمرجعية أو فيهما معاً، وأشكر الله أني أنتمي كغيري من الكثيرين إليهما معاً، كل من تعامل مع هذه المرجعية يعرف أن الفكر التغييري، وإن الرؤى التغييرية كانت موجودة وبدأت تعبر عن نفسها في تحويل المرجعية من كونها مؤسسة فتوى فقط إلى كونها مؤسسة مجتمع وإلى كونها مؤسسة أمة تمثل ذلك في مظاهر شتى والكل يعلم كل من يعاني العمل التغييري العام خارج مؤسسة السلطة ويتعامل مع متغيرات سريعة ومع وقائع

قائمة في المجتمع ومع أعراف وتقاليد وعوائق، يعرف أن الفكر التغييري لا يتم بجرة قلم، بل هو يحتاج إلى زمن ويحتاج إلى ظروف ويبدو وينمو شيئاً فشيئاً كما تنمو النبتة شيئاً فشيئاً، المهم أن السيد الحكيم «رض» كانت عنده هذه الفكرة التغييرية وفكرة تحويل النجف من كونها مجرد مدينة تضمّ مراجع دين ومراكز درس وتستقبل طلاب، إلى كونها مؤسسة وليس مجرد مركز دراسة.

كذلك هناك نقطة أخرى وهي أنه كان يفكر في أن يخرج بالنجف عن كونها مؤسسة مذهبية للشيعة الإمامية إلى كونها مؤسسة للمسلمين، يعني فتح أفق المرجعية التي تنتمي لمذهب أهل البيت «ع»، اخراج لهذه المرجعية من خصوصيتها المذهبية وادماجها في السياق العام لتطور المسلمين واخراج المرجعية من كونها مؤسسة خاصة إلى كونها مؤسسة وطنية تنتمي إلى العراق، وكونها مؤسسة عربية تنتمي إلى الأمة العربية، وكما قلت كونها مؤسسة إسلامية تعنى بشؤون المسلمين جميعاً لا بمجرد الإفتاء المقلدين من الشيعة. فيما يتعلق بتطور الدراسة في النجف.

النجف في عهده شهدت تحسين تحسس في الحوزة وتحسس في المجتمع، تحسن الحوزة تمثل في محاولة الخروج على النمط القديم في الكتاب وفي المراحل الدراسية وفي الضبط التنظيمي وفي النتائج وفي الأفق العام، الخروج بالحياة العملية الدينية في النجف عن صيغة الحوزة التقليدية إلى الدخول في مرحلة ما وفي شيء ما من مراحل التنظيم الذي يبدأ بالحلقة الدراسية ولا ينتهي إلا بالمؤسسة الجامعية.

هذا مظهر من مظاهر آفاق المستقبل التي انفتحت عليها مرجعية السيد الحكيم وكانت لها تعابير يعرفها جيل تلك المرحلة في الحياة الدراسية وفي غير الحياة الدراسية، في التواصل مع الخارج، تحسسه مع التغير العميق الذي حصل في العالم العربي وفي العالم الإسلامي وهو اعلان انتصار المشروع الصهيوني في فلسطين وتأسيس دولة اسرائيل.

هنا أدخل معكم في لمحة من التاريخ والموقف الفقهي من المعروف وحتى الآن في بعض الأوساط أن الفقيه الشيعي يقف موقفاً حذراً متحفظاً بكل

معنى الكلمة من أي اقدام أو عمل يؤدي إلى القتل والقتال وسفك الدماء وما إلى ذلك واذكر لفقهاء كبار نصوصاً تنصح بالكف والاستسلام حتى أمام الغزو المباشر.

المشتغلون بالشؤون الفقهية بعالم الاستنباط من اخواننا الحاضرين يعرفونهم وكان يقال (وهذه نصوص مدونة إلى الآن) أنه إذا لم يخف على اقامة شعائر الإسلام من الصلاة والصوم والحج ومراسيم العبادة الأخرى فلا يجوز مقاومة المحتل، إذا يحتل الأرض ويتحكم في شؤون المجتمع ما دام شعار الإسلام محفوظاً فنحن لسنا مكلفين بأكثر من هذا، السيد محسن الحكيم هو خريج عالم فقهي فيه أمثال هذا، السيد محسن الحكيم خريج أفق ومناخ فقهي فيه هذه الأمور، فيه هذه الاتجاهات الفقهية والفكرية، ولكن السيد محسن الحكيم الذي بدأ حياته العملية في حدود علمه العام في منازلة الغزو البريطاني وفي القتل والقتال لم يتوقف لحظة واحدة في نموه الفقهي والعلمي وبعد ذلك المرجعي والقيادي عن هذه الروح ولذلك نلاحظ أن السيد محسن الحكيم «رض» هو أول فقيه شيعي في ما أعلم، والمرجع الشيعي الوحيد في ما أعلم، وربما يكون الفقيه المسلم الوحيد الذي اذن بصرف الأموال الشرعية على المقاومة ضد المشروع الصهيوني في واقعة شهيرة موثقة بعد تأسيس حركة فتح وسعيها للحصول على تمويل من خارج الأنظمة خارج الحكومات والعمل على حصول تمويل من الأمة.

كان السيد محسن الحكيم في موقف منه قلت في ما أعلم هو أول فقيه شيعي وفي ما أعتقد هو أول مرجع وربما يكون أول فقيه مرجع مسلم أجاز انفاق الأموال الشرعية من الأخماس والزكاة على المقاومة ضد المشروع الصهيوني وهي مسألة يجب أن توثق بكل مفاعيلها هي ليست مجرد اذن لبعض الناس بأن يدفع حقوقه الشرعية إلى المقاومة الفلسطينية وإنما تعكس الرؤيا السياسية الشاملة للمشروع الإسلامي برمته.

هذا بعد من أبعاد كونه مشروع مستقبل وأنا أعلم وأنا من شهود تلك المرحلة أن المحاولة بذلت غيره وفشلت ولم يحصل الإذن لصرف الأموال إلا

منه لا بخلاً من غيره وإنما الرؤيا الفكرية هي كانت رؤية غير متفاعلة مع الواقع ومع المستقبل وكانت رؤيته الفقهية رؤية متفاعلة مع الواقع ومع المستقبل، من هذه المظاهر ونحن الآن لا نزال في غمرة المواجهة وفي غمرة الصراع مع المشروع الصهيوني الذي يحتاج مالاً ويحتاج سلاحاً ويحتاج بشراً ذوي إرادة، هذا التأسيس لو لم يحدث أيام السيد محسن الحكيم لا أعرف متى كان سيحدث، بالتأكيد كان سيحدث على يد ولسان الإمام الخميني «رض» وخلفاء الإمام الخميني، ولكن كم كان سيمضي من الزمن على الإنسان الشيعي وعلى الإنسان المسلم الذي ينظر إلى تفاعل الإنسان الشيعي مع قضية العصر قضية الصهيونية إلى أن يتخذ هذا الموقف.

مشروع المكتبات ونشر الفكر الإسلامي:

نقطة أخرى هي الخروج كما أشرت بالعمل الديني عن دائرة تبليغ الفتوى إلى مستوى نشر الفكر، وكانت طليعة ذلك هي فكرة المكتبات، وهي فكرة أرجو من اخواني المطلعين على التاريخ وعلى تراث السيد الحكيم، أن يعرفوا بها الناس في زماننا، هي فكرة مبتكرة أراد بها رضوان الله عليه أن ينقل العمل الديني من مجرد كونه تبليغ فتوى على غرار ما كان يحدث وما يزال يحدث وهو أن العالم الديني يذهب إلى الحي أو إلى القرية أو المدينة فيقوم بتبليغ الفتوى لمن يسأله عنها أو يبلغه ابتداءً ويقوم بمراسيم العبادات المألوفة، ولكن السيد الحكيم جعل وأنا أحد مؤسسي المكتبات الكبرى في العراق في عهده وبتوجيهه[١]، جعل من هذه المكتبات نواة للتنظيم العام وكان بيننا وبينه أحاديث، كان قد جعل هذا أساساً للتنظيم العام، للاجتماع الإسلامي الشيعي في العراق، ومن ثم الاجتماع الإسلامي في العراق لم تكن مجرد مكتبة خاصة حينما يكون القيم عليها إنساناً فاعلاً كانت تتحول إلى أكبر بكثير من كونها مركزاً

---

(١) كان سماحة آية الله الشيخ محمد مهدي شمس الدين وكيلاً عن الإمام الحكيم في مدينة الديوانية للسنوات، وقد بذل جهوداً قيمة ومشهودة في التثقيف الإسلامي الواعي في تلك المنطقة.

لإعارة الكتب ـ ولقراءة الكتب، ولعل أبسط أعمالها ـ وأنا كما قلت لكم أحد الشهود الكبار على هذه المرحلة ـ كانت إعارة الكتب، وقراءة الكتب كانت تشكل جزءاً من عملية التفاعل الجديدة في الاجتماع الإسلامي الشيعي داخل العراق، كان تبني أنماط من القيم والمفاهيم تخرج عن معيارين كبيرين أحدهما معيار تبليغ الفتوى، والثاني معيار المأتم الحسيني، كان توجيه آخر جديد تنظيمي كل ما يقتضيه ذلك للإعادة دمج الاجتماع الإسلامي الشيعي في العراق بمرحلة المستقبل وهذا ينقلني إلى معنى ثالث من معالم مرجعية السيد الحكيم المستقبلية في ذلك الحين وهو الانفتاح على الجسم الثقافي خارج الحوزة، هذه المكتبات كما يعلم القيمون عليها كانت هي الإطار الذي بدأت تتواصل فيه الجامعة والمدرسة الثانوية مع الحوزة الدينية في النجف الأشرف وهذه نقطة في تاريخ مكتبات السيد الحكيم، في تاريخ نظام المكتبات أو فكرة المكتبات لا أدري إن كان أحد قد تنبّه إليها أم لا، أتكلم عن تجارب خاصة وليست تجربتي فقط في منطقة الديوانية والفرات الأوسط بل عن تجارب اطلعت عليها في هذا الإطار.

كان هذا هو اطار الاتصال والتفاعل بين المرجعية وبين الجامعة والمدرسة الثانوية وما يسمى الأشخاص العصريون ومجال التفاعل بين الحوزة وبين الجامعة وأحد الطموحات الكبرى التي بدأ يتحقق وجوه ووجه منها في ايران الإسلامية وهو إحدى الثغرات الكبرى في بنية الاجتماع الإسلامي عموماً وليس خصوصاً الشيعي هذا أيضاً موجود في دائرة الأمة الإسلامية خارج الاجتماع الإسلامي الشيعي، التفاعل بين الإنسان الحديث التخرج من جامعة أو المدرسة وبين الإنسان القديم والتقليدي الموجود في الحوزة الإنسان الحديث والإنسان القديم الإنسان الذي ينتمي إلى الماضي في عرف هؤلاء والإنسان الذي ينتمي إلى الحداثة بكل أخطارها بالنسبة إلى هؤلاء، المكتبات كانت إحدى مراحل الحظر، وأقترح الآن أن توثق ولعل كثيرين ممن قاموا بهذا المشروع غيري لا يزالون أحياء أن يستعيد كل منهم ذاكرته الخاصة ليرى كم كان يلتقي مع كوادر الأمة في المسجد أو في الحسينية أو في بيته وكم كان يلتقي مع عدد من هؤلاء في المكتبة التي أسسها السيد محسن الحكيم؟ كان هؤلاء لا يأتون إلى المسجد

إلا نادراً وقليلاً وكانوا لا يأتون إلى المأتم الحسيني إلا نادراً وقليلاً وكانوا لا يتصلون اتصالاً شخصياً بالشيخ إلا نادراً وقليلاً فلما انفتح لهم باب المكتبة أصبحت الرئة التي يتنفسون فيها ويتواصلون بها مع الحوزة ومع العالم الديني ومع المرجعية.

المواجهة مع البعث العراقي:

هذا المشروع بطبيعة الحال وَأْدٌ كغيره من المشاريع، وأد بتسلط نظام البعث العراقي على الحكم وبأحكام الحصار على حوزة النجف وعلى مرجعية السيد الحكيم بالشكل الذي لعله أصبح معروفاً بصورة كاملة.

هذه المرجعية وهنا أتكلم عن المرجعيات في العراق ولا أتكلم عن مرجعيات إيران في ذلك الحين هذه المرجعية شكلت أول مواجهة معاصرة بعد تأسيس (الحكم الوطني) في العراق للمواجهة مع النظام الحاكم سواءً كان في العهد الملكي أو بعد ذلك بعد انقلاب تموز في العهد الجمهوري منذ أيام عبد الكريم قاسم وإلى أن استشهد السيد الحكيم وأقول أنا، استشهد، هو لم يجرح لم يقتل بالرصاص أو بعمل جرمي واضح ولكن المكابدة والعناء الذي كابده وعاناه كانت رؤيتنا الأخيرة له في الطائرة في بيروت عند عودته من لندن وقبل وفاته بأسابيع قليلة أو أشهر قليلة كانت تبين أنه كان شهيداً حياً في ذلك الحين وبعد ذلك اصطفاه الله سبحانه وتعالى. في هذه المرحلة السيد محسن الحكيم «رض» واجه النظام وفي جيلي شهود كبار على هذه المواجهة واجه النظام وهو مكشوف، السيد محسن الحكيم «رض» واجه النظام البعثي العراقي بشكل خاص، واجه النظام الحكومي كما قلت في العهد الملكي ولكن مع تصاعد الخطر على شخصية الإسلام في العراق وعلى حضور الإسلام في الأمة مجسدة في شعب العراق واجه النظام وهو مكشوف، الآن حتى أوضح فكرتي أنا وأحدثكم: لا نواجه هذا النظام وذاك في تغيير واقع من أمور المسلمين، أو في انتهاك حرمة من حرمات المسلمين، أو نواجه الحركة الصهيونية أو تجلي من تجلياتها قد نكون في ذاتنا ضعفاء في العدد أو في المال أو في الوسائل الأخرى

ولكننا نعتمد في الداخل وفي الخارج على رأي عام منيع وقوي وقادر على توفير جانب كبير من الحماية للفكرة وللشخص الذي يدير وينفذ الفكرة، السيد محسن الحكيم «رض» واجه النظام وهو مكشوف لم يكن هناك رأي عام قادر على المجابهة في العراق وأنا أحد صناع الرأي العام في العراق في ذلك الحين حاولنا وفشلنا لأن الحراب وضعت في نحورنا وحاولنا أن نتغلب على الحراب فنحرتنا الحراب بقينا واقفين، ولكن بقينا واقفين لأن السيد محسن الحكيم بقي واقفاً، وحينما امتحن بأقسى ما يمكن أن يمتحن به إنسان امتحن في أسرته وفي عائلته من الضربة الأولى التي وجهت للشهيد السعيد السيد محمد مهدي الحكيم «رض» وإلى أن وقعت مذبحة آل الحكيم وغير آل الحكيم الكبرى بعد ذلك تفاعلات السيد محسن الحكيم وهذه نقطة ينبغي أن تقال غيره ورضوان الله على الجميع ربما يكونون واجهوا ثم انكفأوا ثم توقفوا، أما هو فبقي وهو مكشوف وفي النهايات الكبرى للحدث في العراق، السيد محسن الحكيم بقي وحيداً لا لأن المخلصين قليلون وإنما القمع وصل إلى درجة لا يمكن أن تقاوم في وجه من الوجوه إلا بالانتحار الجماعي العام والقدرة على عمليات الاستشهاد العام لم تكن ناضجة في ذلك الحين، بقي مستمراً وأعتقد أن كل أسيقة (جمع سياق) المواجهة مع النظام العراقي إلى الآن إلى ساعاتنا هذه يكمن في أساسها موقف السيد محسن الحكيم، من هنا حينما يؤرخ للعمل الإسلامي في العراق ليس على مستوى مجرد المواجهة الميدانية وإنما على مستوى التنظير الفكري والفقهي سيكون السيد محسن الحكيم في أساس هذا التنظير، الظاهرة التي عنوانها الكبير والشريف والمبجل السيد محمد باقر الصدر «قدس»، ما كانت لتوجد أبداً وهذا ليس تهويناً من شأن السيد الشهيد الصدر «قدس» ما كانت لتوجد أبداً لولا أن في أساسها وفي أفقها كان موجوداً السيد محسن الحكيم، ربما كانت في البداية لولا السيد محسن الحكيم ربما كانت تكون البداية للسيد محمد باقر الصدر وينتهي كما انتهى ولكن البداية هي لم تكن للسيد محمد باقر الصدر، البداية كانت للسيد محسن الحكيم، مؤسسة المقاومة ضد النظام الحاكم في العراق بالشكل الذي تزاول فيه.

هذه المؤسسة كان لها سلف قديم لم يتوالد كما قلت لكم في الآخوند

الخراساني أو في الجيل الذي عايشه وهذه مسألة لست كثير الخبرة بها، ولكن هذه المؤسسة بدأت بالسيد محسن الحكيم لماذا؟ لأن هذا الرجل كما قلت كان ينتمي في مرجعيته إلى المستقبل ولم يكن ينتمي إلى الماضي.

من الأمور البارزة التي أرى أن من الضروري التنبيه عليها وعلى مسؤوليتي الخاصة أنسبها إلى السيد محسن الحكيم فهماً ووقائع أنسب الفهم وأنسب الواقعة، السيد محسن الحكيم كما أشرت في أول حديثي معكم عاصر ولادة الفكر التنظيمي والبناء الحزبي في العراق على المستوى العلماني العام أو على المستوى الإسلامي وأنا أعلم أن السيد الحكيم «رض» تفهم هذه الظاهرة، تفهمها لأنه مشروع مستقبلي، ولأن هذا النوع من التفاعلات مع قضايا العصر هو تعبير طبيعي نتيجة لتأثر الاجتماع الإسلامي في الاجتماع الغربي ولتأثر الفكر الإسلامي بالأفكار الغربية على مستوى التنظيم أو على مستوى التنظيم أمر طبيعي وفهمه أمراً طبيعياً وقبله أمراً طبيعياً ولكن هذه إحدى وجوه الابداع القيادي عند السيد محسن الحكيم، لكنه أدرك المدى والأفق والمستوى الذي يجب أن يوضع فيه هذا التطور قلت لأننا الآن لا يزال الكتاب مفتوحاً فقهياً وفكراً قلت إنه قبل الظاهرة هو لم يحارب الظاهرة أعطاها ما يلزم، ما تستحقه أو لا تستحقه مطلب آخر أعطاها ما يلزم للمرحلة من شرعية القبول شرعية الأمر الواقع وتعامل معها على هذا الأساس وهذا أمر يمكن أن يعمله كل إنسان قيادي واع هذا ليس ابداعاً من السيد الحكيم «رض» نقطة الابداع القيادي عند السيد الحكيم وبحكم أنه ينتمي إلى المستقبل أن هذه الظاهرة أعطاها سقفاً وأعطاها مدى، لم يجعلها بلا سقف ولم يجعلها بلا حدود.

من لهم صلة عملية مرجعية بإدارة العمل المرجعي أيام السيد الحكيم وهم ليسوا قليلين، الحمد لله الآن يدركون بعمق ما أقول كان حذراً تماماً تمام الحذر من خطر لم يدركه في ذلك الحين ولكنه بدأ يتفاعل ويتمظهر الآن وهي نفس الفكرة والوعي العميق والمستقبل الذي أدركه السيد محمد باقر الصدر «رض» وهي نفس الفكرة والوعي المستقبلي الذي أدركه الإمام الخميني «رض» وهو أن تكون المرجعية هي مركز القيادة لا أن تكون عليها وصاية، ولا أن تعتبر قاصرة،

ولا أن يؤخذ على يدها، انتبه السيد الحكيم إلى أن هناك طموحاً أو شهوة أو غروراً تتلابس كلها لتتمظهر في مشروع، إن الحزبية تسيطر على المرجعية وتقودها وتخطط لها وتستخدمها، هذا الأمر وعاه السيد الحكيم «رض» في حينه ولذلك جعل سقفاً وجعل أفقاً وإحدى قضايا تفاعلات الأمة على الأفق المستقبل هي هذه القضية.

السيد الحكيم يمثل ليس شخصه، يمثل هذه القضية المفتوحة على تغيرات الأمة في الزمان وفي المكابدات التي تواجهها وإحدى أعظم القضايا أقول بصراحة هي هذه القضية كما وعى السيد الحكيم، وكما وعى السيد الصدر، وكما وعى الإمام الخميني، كما وعت المرجعيات الرشيدة هي أن تكون المرجعية هي مركز مرجعية الشخصية أو مجموعة المرجعيات الرشيدة أن تكون هي المركز القيادي وهي مرجعية القيادة لا أن تكون تحت الوصايا ولا أن تكون تحت الهيمنة ولا أن تكون تمظهراً لتنظيم حزبي، إحدى الأمور التي وعاها السيد الحكيم وهي من أمور المستقبل هذا الأمر أيضاً.

استشهد السيد الحكيم وانفتحت الأمة على تغيراتها منذ ذلك الحين وإلى الآن ووصل تطور العمل الإسلامي منذ ذلك الحين ليبلغ ذروته في إعلان انتصار الثورة الإسلامية في ايران وتأسيس الجمهورية الإسلامية وفي انفتاح الحركة الإسلامية العالمية والحركات الإسلامية الإقليمية والوطنية على جميع التغيرات وفي تضاؤل وتقلص المسافات بين الأطر الإسلامية المذهبية فيما بين بعضها البعض وبداية تكوين حركة إسلامية ذات هوية إسلامية عامة وليست ذات هويات مذهبية خاصة، وفي المواجهة الكبرى التي يواجهها العالم الإسلامي الآن في العالم العربي مع المشروع الصهيوني وفي العالم الإسلامي مع المشروع الصهيوني وفي المنازلة التي يواجهها العالم الإسلامي الآن على مشروع العولمة واحتواء الأمة الإسلامية وفكرها وتراثها لتجييره إلى قوة عظمى أو إلى مجموعة قوى عظمى.

أعتقد أن الرجوع دائماً إلى الأرواح الطاهرة الكبيرة التي أسست بمرجعية هذه المرحلة والتي تمثلت في بدايتها في العالم العربي وبين الشيعة العرب فيما

أعلم وربما في العالم الشيعي كله في ذلك الحين بمرجعية السيد الحكيم، ولم تنته إن شاء الله بمرجعية الإمام الخميني «رض».

هذه الروح نحن بحاجة إليها دائماً وباستمرار هذه الروح التي حينما تحدث عن أمور المستقبل لا تجيب فيها بغير علم، ولا تتخذ المواقف بشأنها بغير تقوى، ولا تبحث عن مجرد الظهور والمباهاة وإنما تحمل الأمانة بقوة كما قال الله سبحانه وتعالى لنبيه يحيى (ع) ﴿يَٰيَحْيَىٰ خُذِ ٱلْكِتَٰبَ بِقُوَّةٍ﴾ [مريم: ١٢]، هذه المعاني وهذه الهواجس هي التي تقف وراء استعادة هذه الذكرى على قاعدة ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١] وعلى قاعدة ﴿وَذَكِّرْ فَإِنَّ ٱلذِّكْرَىٰ تَنفَعُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الذاريات: ٥٥].

الإسلام والاجتماع السياسي المعاصر

ثمة من يقول إن نتاج الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر اتسم بالتجريد، الأمر الذي جعله عُرضة للنقد أو للمراجعات، خصوصاً المرحلة الأخيرة عندما وُضع في دائرة التطبيق.

واليوم، إذ نواجه تحدياً شاملاً على المستويين النظري والعملي، نرى لزاماً علينا معالجة النتوءات الظاهرة، بل إجراء مراجعة شاملة، وخاصة في مجال الاجتماع السياسي. والسؤال أين تكمن المشكلة؟ وكيف نجد حلاً لها؟

هذه الملاحظة، عن الفكر الإسلامي في مختلف صِيَغه الحديثة، ومنذ بدأ تشكيل الخطاب الإسلامي المعاصر، صحيحة؛ فهو فكر تجريدي بدرجة كبيرة. نلحظه في فكر الإخوان المسلمين الذي يُعد - تاريخياً - أقدم خطاب إسلامي، بعد رعيل الأفغاني، ومحمد عبده، وجماعة شمال إفريقيا.

فالخطاب تجريدي، في سمته العامة، بل في معظم تمظهراته في نطاق الأحزاب والحركات الإسلامية، بل وفي نطاق الشخصيات القيادية في العالم الإسلامي.

وهنا، يكمن فشل الخطاب في إحداث تغييرات ملموسة في الرؤى الاجتماعية والسياسية العملية. ربما يكون قد أفلح في إحداث ثورة عاطفية وروحية، أو إعادة تكوين مثل أعلى، أو هدف أسمى، وهو استعادة مشروع الإسلام في الأمة والمجتمع.

لقد أفلح في خلق مناخ عاطفي، لكنه أخفق في صياغة فكر أو مشروع سياسي، بالمعنى العملي والحركي. ولعل ما تقدم، هو ما فسر بعض الإخفاقات في مشروع الحركة الإسلامية المُعاصرة وأدائها. خارج إيران، الحركة الإسلامية فشلت، أما في إيران فإن المشروع الإسلامي نجح في تحويل واقع الأمة المسلمة، أو حالة التدين العفوي إلى سلطة فالإسلام كان يطبق في دائرته الفردية ودون أفق، وجاءت الثورة لترسم له مساراً ومشروعاً.

ما هو منشأ التجريد في الفكر الإسلامي، ولماذا كان كذلك؟

المنشأ، فيما أرى الآن، وهذه مسألة جديرة بالتعمق، يعود إلى أسباب مختلفة منها:

إنّ هذا الفكر، خصوصاً في مسائل الاجتماع السياسي كمشروع الدولة، النظام السياسي، الحكم.. الخ، ارتكز إلى خلفية كلامية لم تعد موجودة مطلقاً؛ فلم يبق له مرتكز في الواقع المعيشي.

ففي الإطار السني، ارتكز مفهوم الخطاب الإسلامي في مفهوم الدولة والسلطة إلى نظرة الخلافة، أي استند إلى الموروث النظري ـ الفكري، والفقهي ـ التنظيمي الذي صيغت به نصوص ما يعرف بالأحكام السلطانية، كما يصوره الماوردي وأبو يعلى في كتابيهما الأحكام السلطانية، مع التفاتة إلى صيغة الخلافة الراشدة في صدر الإسلام.

وفي الإطار الشيعي، ارتكز الخطاب إلى نظرية الإمامة في تعبيراتها الفقهية، وفي بعض الأحيان، في تعبيراتها التنظيمية.

بطبيعة الحال، في عصرنا، لا يمكن الاتكاء على الأساس الآخر، أي النظرية السياسية العامة، إن صح إطلاق كلمة نظرية، فنحن نسلّم بأن هناك نظرية في الإطار الفقهي، وبأن الشرعية هي مجموعة حقائق وليست نظريات. في الإسلام توجد نظرية سياسية عامة، سابقة لنظريتي الخلافة أو الإمامة، إذ إن نظرية الخلافة طارئة وتعود إما إلى الفكر الكلامي الأشعري أو المعتزلي. أما نظرية الإمامية فليست طارئة. حسب المعتقد الشيعي هي أصيلة في التكوين

المعتقدي، ولكنها نظرية استثنائية، إلا أنها ليست دائمة في الحضور اليومي والعملي.

بعد الغيبة الكبرى، يمكننا القول، إن المرحلة الاستثنائية انتهت. وعندما يستند الخطاب «الإيديولوجي» والسياسي، والتنظيمي والتعبوي، في عصرنا هذا إلى خطاب المرحلة الاستثنائية، فيمكن الحكم عليه، بأنه غير واقعي، وبالتالي سيكون تجريدياً، أي خطاباً في الفراغ أو في التاريخ، فهو منتم إلى مرحلة سابقة قد تستعاد بالذاكرة، لكن لا يمكنها أن تستعاد في الواقع. ولا تنفع، هنا، اللغة فسواء عُبّر عنه بلغة حديثة أو لا، فسيبقى محكوماً للماضي، ومقطوع الصلة بالواقع.

فالقول بأن الإسلام هو مصدر شرعية السلطة، دون تحديد لآلية اختيار السلطة وكيفية ذلك، يعد نظرياً وتجريدياً. والأمر نفسه يمكن قوله بالنسبة إلى شعار حاكمية الله.

فهذه المصطلحات المعروفة، ليست سوى عناوين عامة وكلية لا تنفع في المقام شيئاً إن لم تقرن بآلية لتطبيقها.

وفي التاريخ الإسلامي عموماً، يوجد تمظهر واحد لتلك العناوين، هي مرحلة النبي (ص). وعند الشيعة يضاف إليه الوصي، لكن لا إمكانية للاتصال الطبيعي بالرسول (ص)، وكذا مع الوحي. ولقد نصحتُ البعض، فقلت خذوا الدستور الإيراني وكيّفوه حسب معتقدكم الكلامي والفقهي، ليرتسم على ضوء هذا التكيف مشروع محدد.

ما تقدم هو أحد السببين اللذين أثرا في تجريدية الخطاب.

أما السبب الثاني فهو مزيج من أمرين مختلفين، بل شديدي الاختلاف. أولهما ما يبدو لي في بعض صيغ هذا الخطاب؛ إذ إنّ اتكاءه على العنصر الغيبي يتجاوز المساحة المسموح بها فقهياً وشرعياً.. إن الله لا بد أن ينصر هذا الدين بحيث يبدو لي في بعض الحالات والصِيَغ أنه يتجاوز اتكاء واعتماد الرسول الأكرم (ص)، والأئمة الكرام سلام الله عليهم، وقادة الإسلام وكبار الصحابة في

صدر الإسلام على ذلك. هذا جانب. أما الجانب الآخر فلعله يعود إلى عدم وضوح المشروع في أذهان المعبرين عنه، وهذا ما نلمسه في الحوارات الشخصية، وفي نصوص مكتوبة ومعلنة إذ يقول البعض: إننا نستلم الحكم وبعد ذلك نضع المشروع.

وفي تقديري إن مجموع هذه الأمور هو المسؤول عن تجريدية هذا الخطاب، وهنا أذكر ملاحظة أراها صحيحة وهي أن الخطاب الإسلامي هو في صيغته الحديثة أكثر تجريدية من أول صيغة في العصر الحديث، كما جرى على لسان الأفغاني وما تأثر به محمد عبده من هذه المدرسة (أي مدرسة الأفغاني). وكما جرى في الخطاب الذي صيغ على لسان الرواد المغاربة في شمال إفريقيا مثل ابن باديس والإبراهيمي وأمثالهما، وإن كان هؤلاء متأخرين.

حين نقرأ الخطاب الإسلامي في نصوص الأفغاني، نجد خطاباً أقرب إلى الواقعية، فهو متحرك، حي، خطاب يباشر الأمور كما هي، يتعامل مع لحم ودم وحركة، صدام دونما خيبات أمل وآمال، ويقترح صيغاً عملية وواقعية، وهو أمر لافت. إن النزعة العملية لهذا الفكر جعلته أكثر غنى. فالتجارب التي خاضها الدعاة في كل أنحاء العالم الإسلامي في تلك المرحلة، أو ما بعد الأفغاني، هي أكثر غنى وأكثر شمولية. فالأفغاني كما نعلم، جاء وكان لا يزال للإسلام مشروع قائم هو الدولة العثمانية، والذين جاؤوا من بعده جاؤوا بعد اكتمال الانهيار، وبعد أن واجهت الأمة في معظم مجتمعاتها وشعوبها تجارب على الأرض. حاربت وحُورِبت، قتلت وقُتلت، هُزمت ونُهبت.. وكان ينبغي أن يكون هذا الخطاب أكثر قرباً من الواقع، وأكثر تحديداً لصيغ المشروع العملية.

لا أجد تفسيراً لهذه الظاهرة في هذا الفكر سوى ما ذكرته. وهذا الوضع ربما يكون هو أكبر علله، وأكبر أسباب هزيمته. أنت في أي نشاط إنساني تستطيع أن تُولِّد حالة عاطفية، وحماساً، وانشداداً نحو هدف معين سواء على الصعيد الشخصي أو الجماعي، ولكن في النهاية أنت مُطالب بوضع صِيَغ ليعمل الناس من خلالها. الصيغ الحزبية. ولا أتكلم الآن على الجانب التنظيمي. ولقد نجحت نجاحاً جيداً في التعبئة الروحية والعاطفية. نجحت باعتبارها مشاريع

ثقافية. (أهي مستقيمة أم فيها عوج)، هذا مطلب آخر، ولكنها لم تنجح باعتبارها مشروعاً سياسياً مستنيراً. الآن الظاهرة الموجودة، ظاهرة الاعتراض والمعارضة. ظاهرة الاحتجاج. من صيغها السلمية إلى صيغها الدموية، هي معارضة صماء. معارضة غير بصيرة. لا نريدكم. لماذا؟ أنتم كذا. وأنتم ماذا؟ نحن مسلمون. كيف؟ تعميمات، وإطلاقات. ومن أحزاني العقلية والعاطفية، هي أن الحركة الإسلامية بهذا الأسلوب تتحول إلى مجرد قوة في وجه المجتمع، وليس في وجه النظام الذي تعترض عليه. هي قوة تجابه المجتمع. قد يُقال إن السلطة إذا تركتها فستنتصر وستفعل ما تريد. أقول نعم. ولكن ستنتصر على أساس أن المجتمع يريدها، أو أنها تنتصر على المجتمع. وكل حركة قمعية يمكن أن تنتصر. ولكن أن تكون مطلب مجتمع مسألة أخرى. فالمجتمع عادة غير مهيأ للمقاومة. من هنا أنا أدعو، وعبّرت في أحد فصول كتاب «نظام الحكم»، وكتاب «الاجتماع السياسي»، عن ضرورة إعادة قراءة الواقع والخروج من الخلفية أو من بناء النظرية والخطاب السياسيين على أساس الإنجاز التاريخي، أو علم الكلام وفق نظريتي الخلافة أو الإمامة، وبالتالي الانطلاق على أساس النظرية السياسية العامة في الفقه الإسلامي التي تعيد الأمور إلى الأمة المنطلقة من ولاية الإنسان على نفسه وولاية الأمة على نفسها، وحينئذٍ من السهل إيجاد صيغ ملائمة سواء وفقاً للمسار الفقهي ولا أقول، الكلامي الإمامي أو المذاهب الأخرى، فالمشكلة اليوم في الخطاب السياسي ليست مشكلة كلامية.

يمكن أن ألفت إلى سبب قد يكون وراء الكثير من الفجوات، سبق وأشرت إليه. غير أنني أعتقد بأهميته وعمق تأثيره، وهو جهل المشروع الإسلامي باعتباره صيغة عملية فقهية وفكرية. والمطروح اليوم، لا يعدو كونه صيغة تعبوية، وخطاباً حماسياً عاطفياً. فالحركة الإسلامية تدرك المشروع في كلياته. أما اعتبار هذا المشروع صيغة فقهية، ففي حدود معرفتي، هو غائب. وأظن أن المهتمين بهذا الأمر غير مطلعين على الفقه السياسي الملائم لعصرنا. فليس هناك تعمق في الجانب الفقهي على ضوء متغيرات الزمان والأحوال.

لا يمكن أن نطلب من الإنسان العادي شيئاً. كل ما نطلبه منه أن يكون مسلماً ويخضع حياته لشرع الله سبحانه. وشرع الله قسمان: قسم يستطيع الإنسان العادي أن يتناوله بنفسه، وهو ما يخص حياته الشخصية والعامة، لكن من مرجعه في التقليد، أي من فقه مذهبه في عبادته، وحياته العائلية، وعلاقاته في دائرة المجتمع.

أما ما يرتبط بوضعه التنظيمي في المجتمع، وهو القسم الثاني، فلا يمكن للإنسان العادي أن يتناوله بنفسه. فلا بد أن يوضع لهؤلاء الناس مشروع يتضمن خطة وهدفاً، وصِيَغاً تنظيمية. . . ولذلك نقول لقيادات الحركة الإسلامية: إذا كنتم عاجزين عن بلورة مشروع من هذا النوع، فخذوا الصيغة التي أوجدها الإيرانيون، وحوّلوها بما ينسجم ونهجكم الكلامي والفقهي. الآن أذكر مثالاً تعليمياً: يُقال إن الإسلام يطمح إلى العدالة الاجتماعية، ويتطلع إليها بحيث لا يكون في المجتمع فقراء، ولا رأسمال مطلق، بل مضبوط بقيود تخدم مصالح المجتمع، وأن خيرات الطبيعة ملك المجتمع كله، فتوزع بشكل عادل. هذا الكلام يقوله كل نظام؛ الماركسيون، الديكتاتوريون، اليسار، اليمين، وكذلك الديمقراطية الليبرالية.

هذا الكلام يقوله جميع المنظرين. فمن نصدق؟ لا شك أن هذا الكلام في حدود الشعار هو نظري محض. لذلك، لا بد من وجود صيغ لها لحم ودم وشكل لا أن تكون المسألة مجرد خطاب مديحي، لا ملامح له. إن ما يجعل الفكر واقعياً هو هذا وأنا أقترح، من الناحية التقنية، تعلم صياغة الأفكار، كما تصنعها الليبرالية الديمقراطية، وهي ناجحة جداً.

هناك حديث يروى، وهو «أنه من اتّجر بغير فقه فقد ارتطم بالربا». وكذلك من اشتغل بالسياسة بغير فقه فقد ارتطم بالخيالية، أو التجريدية، أو بالفشل، وربما الانحراف.

لا بد من إعادة كتابة نظرية الفقه السياسي على ضوء الواقع. ولا بد من إعادة النظر في قراءة النصوص. في فقه إطلاقية النصوص، نظرة أصولية غير صحيحة. فخارج نظام العبادات والأحكام الأساسية في الشرع، لا بد من قراءة

النصوص التشريعية على أساس نسبي، وليس على أساس إطلاقي. لا بد أن نعترف بأن تغيّر المجتمع، وتغير ما في الزمان، يفرضان إعادة النظر في الجانب التنظيمي، ويعطيان مضامين جديدة لبعض التشريعات.. هذه الإطلاقية في النصوص، والنظر على أن النص المتعلق بالجانب التنظيمي كالنص المتعلق بكون صلاة الظهر أربع ركعات، هما خطأ في الرؤية الفقهية، وفي الفهم الاستنباطي، وفي عملية الاجتهاد.

فماذا نعمل لتحقيقه؟:

أنا أقترح تنظيم مؤتمرات. فبعد الفضيحة التي حصلت إبان الغزو العراقي للكويت، وسقوط كثير من الحركات الإسلامية في فخ صدام حسين.. قلت إنّ هناك خللاً في رؤية الحركة الإسلامية والإسلاميين، واقترحت انعقاد مؤتمر إسلامي لإعادة طرح الأسئلة من جديد. وأنا أعمل على الدعوة إلى هذا المؤتمر. وغاية الأمر أن المؤتمر سيبحث وضع الأمة في عالم متغير. أنا، واقعاً، أدعو إلى اعتماد المؤتمرات، الحلقات، الندوات، النقاش لمعالجة هذه المشكلة. أي صياغة الخطاب، عقلنته، وجعله واقعياً، إذا صح هذا الأمر الأخير.

إذن المطلوب صياغة الخطاب من جديد، وإلى الآن فإن الفكر والخطاب اللذين لهما نماذج في ظلال القرآن الكريم، وكتب سيد قطب، والنبهاني، وكتب الإسلاميين الآخرين غير الحزبيين.. أو الخطاب الموجود في صيغ حزب الدعوة والأحزاب الأخرى، وأنا على صلة بهذه الخطابات، توجد أيضاً، صيغ مشاريع غير منشورة، متداولة داخل التنظيمات تعاني من هذا النقص، في المسألة الفقهية، لذلك أنا أعتبر أن من أنضج المحاولات الفقهية التي أوصي بأن تُدرس، وتحوّل إلى مدرسة وتعمم، محاولات المرحوم الشهيد السيد محمد باقر الصدر في «البنك اللاربوي»، وليس في فلسفتنا، أو اقتصادنا. فاقتصادنا كتاب فقهي عام يحتاج إلى قوننة.

بعض الكتابات، لا تحضرني الآن أسماء فقهاء كتبوها في الإطار السني، ولكنها لا تزال لمعات، وبقاعاً صغيرة غير مترابطة، لا تنتج مشروعاً إذا ما ضمّت إلى بعض.

ويبقى الرد على وجود خلل منهجي يعود إلى طرق معالجة القضايا والتصورات العامة فمعظم مَن تصدى للمسألة الفكرية من بين المسلمين لحظ القضايا الجزئية بتفصيلاتها دون أن يحترز للمحددات العامة التي يفترض بها أن تحكم تلك الجزئيات. ولهذا نلمس، اليوم، الكثير من التباينات في فهم القضايا الجزئية، «الإنسان، الدين، الطبيعة، التغيير الاجتماعي والسياسي. . . الخ»، مع أن منطق البحث يفترض حسم التصورات العامة قبلها فكيف يعالج الإشكال المنهجي؟ وما هي سبل تصحيح هذا الخلل.

بوجه عام، وهذه ظاهرة لاحظناها في عملية الاجتهاد، ونلاحظها في الفكر والخطاب الإسلاميين، لاحظناها في عملية الاجتهاد وهي أكثر بروزاً في الفقه الشيعي الإمامي. . والنظرة الجزئية إلى الحياة واستنباط الأحكام الشرعية لمسائل جزئية حوّل الفقه ومعه عملية الاجتهاد، في جانب كبير منهما، إلى فقه أفراد، وليس فقه مجتمع فضلاً عن فقه أمة. . فالفقيه يلاحظ حالة جزئية، أو حالة لمجموعة أفراد، ويحاول أن يستنبط حكمها الشرعي، هذا في المنهج. أما في التعامل مع النص، فنلاحظ أن النصوص الفقهية في الكتاب والسنة تُقرأ على أساس أنها نصوص مطلقة. من هنا نجد أن بعض الاستنباطات، من الناحية الفنية، أي ما يسمى صناعة الاجتهاد، صناعة الاستنباط، هو سليم من الناحية الشكلية، أما من الناحية الواقعية فيظهر فيه الخلل. وأذكر هنا بعض الأمثلة: مسألة نجاسة أهل الكتاب وطهارتهم. مسألة «السبيرتو» والقول بأنه نجس، لأنه مسكر، بناء على أن الخمر نجس العين. مسألة ملكية الجهة، واستطراداً هل أن الدولة تملك أو لا تملك، وما يترتب على ذلك من اعتبار جانب كبير من الأموال العامة مجهولة المالك واستحلالها بهذا العنوان؟ إضافة إلى الموظف الحكومي، معلم المدرسة، موظف في وظيفة معلومة الشرعية، أو معلومة الرجحان. هل يستحق كل منهم راتبه أم لا؟ أمور من هذا القبيل، أو في بعض المسائل الكبرى كدائرة التقليد، واعتبار أن المقلد يجب أن يكون الأعلم. . . الخ. وهكذا أمور كثيرة في الإطار الفقهي، فقه المرأة، فقه الأسرة، المجتمع، الاقتصاد، التنظيم، الفن، إذا صح هذا التعبير، النظرة الشائعة عن تحريم

الموسيقى التي لا أساس لها، بمعنى من المعاني، الفكرة الشائعة وشبه الاتفاقية حول الغناء وفيها كلام طويل، أو بالنسبة إلى الموسيقى فهذا أمر شديد الوضوح، هذه النظرة التجزيئية والجزئية مسؤولة عن تقصير كبير يظهر في عملية الاستنباط، ومن ثم يظهر في عملية تكوين الخطاب التنظيمي والتعبوي وحتى التثقيفي، «ثقافة الحكم الشرعي»، فنلاحظ في الأوساط الإسلامية السنية، وربما الشيعية أيضاً بعض ما يتعلق بالزي أو الشكل. . الخ. .

مسألة المجتمع، والتنوعات الدينية داخله التي ولّدت في الفكر الإسلامي الحديث مشكلة وتحدياً، وخصوصاً فيما يخص المواطنة. الوضع الحقوقي للمواطن غير المسلم. هل هو مواطن أم غير مواطن؟ وإذا كان كذلك، هل يتمتع بالحقوق نفسها التي تستحق لكل مواطن مسلم؟ كل هذا ناشىء من هذه النظرة. . نعم أنا أوافق على التساؤل الوارد في السؤال، وينبغي إعادة النظر بصورة محدودة، لا أقول مطلقة، في علم الأصول وفي مناهج الاجتهاد. . من هنا كانت دعوتي - فيما يتعلق بالشيعة - إلى البدء بتكوين مرجعية جامعة، أو مرجعية ذات تخصصات. وأنا في فقه الاجتهاد والتقليد أدعو صراحة إلى إمكانية التجزئة في التقليد. في العبادات يُقلد فقيه وفي المعاملات يمكن أن يقلد فقيه آخر. في أحكام الأسرة يقلّد فقيه. أدعو إلى التخصص. . لا بمعنى أن يكون الفقيه مجتهداً فقط في أحكام الأسرة، أي أن يكون الفقيه مجتهداً متجزئاً، وأنا أستشكل في الرجوع إلى المجتهد المتجزىء، وإنما بمعنى، بحيث يكون مجتهداً مطلقاً في الفقه كله، ولكنه أكثر دراية في جانب فقهي ما، فقه الأسرة مثلاً، بحيث يختبر موضوع الأسرة ليس من خلال النصوص فقط وإنما من خلال الحياة، وهذا الأمر يمكن أن يُعتمد في سائر أبواب الفقه الأخرى.

وهذه مسألة بنيوية، وتحتاج إلى عمل منهجي وطويل الأمد. . حتى الآن، حركة الاجتهاد تبدو أنها تعاني من قصور في هذه النقطة. لا فرق في ذلك بين المذاهب الإسلامية كافة. طبعاً لا أوافق على ما يسمى الاجتهاد الجماعي. فالاجتهاد لا يكون جماعياً. والحكم الشرعي لا يكون بالتصويت. فإذا لم يكن للفقيه قناعة في مثل هذه الأحكام فلا يمكن أن يلتزم بها.

أنا أتصور مرجعية هي عبارة عن هيئة يرفدها مجموعة من المختصين في الحقول غير العبادية وغير التعبدية. . عقد النكاح ليس عبادة بالمعنى المصطلح، ولكن تعبدي، فلا يمكن أن نكوّن أسرة بغير الطريقة التي حددها الفقه، ولكن يمكن أن نُنْشيء هيكلية اجتماعية وتنظيمية ومدناً واقتصاداً وتنظيماً عسكرياً وعلاقات خارجية وعلاقات مواطنة في الداخل، وأحزاباً وفقاً لرؤية متغيرة ومتحركة.

لقد طرح الشهيد «مطهري» مسألة التخصص في الاجتهاد واعتبر أن الباعث عليه هو ضرورة أن يُعطى الفقيه متسعاً من الوقت ليخوض في الحياة ويكتسب خبرة. وقد يتحول الاجتهاد المطلق إلى عائق، بحيث يستحوذ البحث في كل شيء على حياة الفقيه بكاملها دون أن يخرج إلى النور، وبالتالي سيكون اجتهاده غير مجدٍ بسبب عدم استيعابه حركة الواقع. الشهيد يؤمن بأن توسيع مدارك المجتهد، واطلاعه على الواقع الخارجي بما فيه من مناخ فكري واجتماعي، يؤثران في اجتهاده وفهمه للأمور. ويعطي مثالاً يقول فيه: ألا ترى أن الفقيه العربي الذي يعيش في مناخ اجتماعي، مختلف عن الفقيه الإيراني، قد يختلف حتى في رؤيته وفهمه للمسائل، وقد يختلفان في الفتوى.

أنا لا أقصد بالتخصص أن الفقيه ينصرف إلى موضوع محدد ويستغرق فيه، وينقطع عن أبواب الموضوعات الأخرى. بل لا بد أن يكون مجتهداً مطلقاً ليكون مرجعاً. ما أعنيه هو أن الفقيه المتخصص، وغير المتخصص في حقل بعينه، كلاهما يطلع على الأصول الاجتهادية على مستوى واحد. فإذا فرضنا أن هناك مسألة معينة فيها عشرة نصوص من الكتاب والسنة ما بين آيات وأحاديث، كل الفقهاء، ومنذ أقدم العصور، يطلعون عليها. . التخصص أعني به قراءة الواقع الخارجي، ومتغيرات هذا الواقع والتعمق في فقه هذه النصوص على ضوء الواقع. . حينئذٍ يمكن أن يكشف عن المراد، لا أن يدخل مفهوماً جديداً على الشرع. والفقيه عندنا وظيفته الاكتشاف. الفقيه لا يؤسس الشريعة بل يكتشفها، بحيث تكون قدرته على الاكتشاف أكبر، فلا يقتصر الأمر، كما هو النهج السائد الآن، على البراعة الفقهية، التي بلغت مستوى، أعتقد أنه أصبح

ضارّاً في عملية الاستنباط، وإنما يكون هذا الفقيه أكثر وعياً واطلاعاً على متغيرات الواقع بحيث يقرأ النص على ضوء الواقع. ومن باب المثال: في باب النفقات. هناك نفقات الزوجة، ونحن بين فقيه يرى أنه ليس من نفقة الزوجة شراء حذاء لها، لأن الزوج له أن يمنعها من الخروج بحيث لا تعود بحاجة إليه، وبين فقيه يرى أن من نفقة الزوجة أن يشتري لها زوجها العطور النادرة. وكلتا النظرتين، في نظري، غير واقعية، يعني غير فقهيتين.. فالنص الأساسي في باب النفقات هو قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِۚ﴾ [النساء: ١٩] المعاشرة بالمعروف ما حدودها؟ هذه لا تخضع لمعيار ثابت؛ لأن المعاشرة بالمعروف هي معيار مجتمعي، وربما في زمان ما تكون هذه المعاشرة بالمعروف شيئاً وفي زمن آخر يكون هذا الشيء ليس معاشرة بالمعروف.. ربما في زمن واحد وإطار ومناخ اجتماعي معين يكون نمط ما من المعاشرة هو معاشرة بالمعروف حقاً، ولكن في إطار ومناخ اجتماعيين آخرين ومختلفين، لا يكون هذا النمط من المعاشرة بالمعروف مأخوذاً به.

على ضوء هذه المتغيرات، يجب أن يقرأ النص قراءة متحركة على ضوء الواقع، لا بمعنى تأسيس شريعة جديدة، ولكن النص الشرعي هو ليس ككلامنا، له عمق واحد وبُعد واحد. الوحي الإلهي له أبعاد وأعماق، ويتجلى بتغيرات الزمان. بالإضافة إلى ضرورة الخبرة التاريخية للمجتمع في زمان صدور النص، في تحولات النص في الزمان لأنها تساعد كثيراً على استنباط أبعاد خفية للنص.. هذا فهمي، والشهيد مطهري رحمة الله عليه، وهو عالم جليل ونحن نستفيد من علمه. ولكن الفقيه في نظرنا لا يمكن أن يكون مثل الطبيب.. الطبيب يتحرك في اختصاصه في الشبكية لاكتشاف مجاهل. نحن في النصوص الشرعية ليس عندنا الآن مجاهل، بل عندنا نصوص لعلها نصوص مشتركة في إطار المذاهب الإسلامية. فمثلاً النصوص التي تتعلق بالاحتكار، وهذه مسألة اقتصادية قد تكون من أهم وأعظم المسائل في العصر الحديث، وتحصر تشريع الاحتكار في مواد بعينها، وهي بالتحديد الحنطة والشعير، والتمر والزبيب، والسمن والزيت، وبعضهم يضيف الملح، وهناك فقهاء حتى الآن يفتون بمضمون هذه النصوص (لا أريد أن أتحدث عن الصينيين وعن

المسلمين في الصين الذين لا تعني لهم هذه المواد كلها شيئاً). . ومعنى ذلك أن الاحتكار مشروع في النسيج وفي الأدوية والفاكهة، وفي الخضار، وفي كل حبوب القوت، وهذا مستهجن. من هنا، تلحّ الحاجة إلى تحريك مضامين النصوص على ضوء فهم الواقع.

إن التمييز بين دائرتين، أو موضوعين تتعلق بهما الروايات والنصوص الشرعية؛ دائرة التدبير، ودائرة التشريع (التي ينطبق عليها قول رسول الله (ص) حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة). فما هي الضوابط، التي يحتاج أن تضبط حدود الدائرتين، طالما أن قصر النظر على الروايات دون معرفة المناخ الذي تولدت فيه لا يفي بالغرض.

أحد المفاتيح، هو الإشارة إلى المناخ، فهناك معيار واحد يتكون من عنصرين:

أحدهما: النص نفسه. فيمكننا التمييز بين بعض صِيَغ التعبير الواردة في النصوص، فكل نص يفترض بنا أن نعامله على أنه بنية مستقلة، وهذا، قد يرشدنا إلى معرفة ما إذا كان الرسول (ص)، أو الإمام المعصوم يتكلم من عند نفسه، فيقترح، مثلاً، تدبيراً معيناً في معالجة واقعه، أو يحكي عن حكم الله سبحانه وتعالى. والصيغ المتداولة في النصوص لا تخلو من أحد هذين المظهرين. من هذه الزاوية يمكن للفقيه الاعتماد على ما نسمّيه الاستظهار من اللفظ، أي على الدليل اللفظي، وبالتالي على العنصر الدلالي.

ثانيهما: دراسة طبيعة الحكم الشرعي ونسبته إلى الواقع، بحيث يُقرأ النص كمضمون، وليس كصيغة تعبيرية، فقد لا يستظهر التوجيه التدبيري من ظاهر النص، كما هو حال العنصر الأول، لكن يمكن حمله على التدبير من جهة اعتبار نسبته إلى الواقع وكشفه عنه. بعبارة أخرى، قد يرشدنا الواقع إلى الحكم على مضمون نص ما بأنه تدبيري، وليس حكماً شرعياً إلهياً، أي متصل بولاية النبي باعتباره حاكماً ومدبراً. ومديراً لشؤون المجتمع.

ولتوضيح المراد سأضرب مثلاً يقرّب الفكرة بصورة أوضح. عندنا في الروايات نهي عن تلقي الرُّكبان. فقد كان يحدث في الماضي أن القوافل

التجارية كانت تجلب السلع من مكان إلى آخر، على نحو ما يعرف في عصرنا بالاستيراد، وبعض التجار كانوا يستبقون وصول القوافل إلى الأسواق المحلية، أي قبل أن يطلع التجار المستوردون على أسعار السوق، أو قبل معرفة نسبة وحكم توفرها في السوق المحلية، فيشترون. فقد يحدث، في بعض الأحيان، أن يشتري التجار من أرباب القوافل السلع بأثمان غير واقعية، وفي بعض الأحيان يتعمدون شراء مجموع السلع بدافع الاحتكار.

فالنهي عن تلقي الركبان، هو في الحقيقة، نهي عن الغبن والغرر والاحتكار، بل لا بد من انتظار وصول القافلة إلى السوق، لتخضع السلع لنظام العرض والطلب، وعندئذٍ لا بأس بالشراء. الفقهاء في تناولهم هذه الرواية، لم يلحظوا خصوصية الظرف الذي وقع فيه النهي. وإنما أخذوها على إطلاقها، فاختلفوا على المراد من النهي، فمنهم من استظهر منها الكراهة، وهم الاتجاه الغالب، ومنهم من أفتى بالحرمة. والكراهة والحرمة، كما هو معروف، حكمان شرعيان إلهيان ثابتان موصى بالتزام حدودهما.

نحن، في مثل هذه المسألة، لا نرى حكماً شرعياً إلهياً، إذ لا يوجد ركبان في زماننا. توجد سفن. ولكن في الوقت نفسه توجد وكالات تجارية وبورصات. فالمصنع، والتاجر، والمستورد في إطلاع دائم على حركة السوق ساعة بساعة. إذاً هذا النهي لا يعكس حكماً شرعياً، سواء أكان ظاهر اللفظ، الحرمة، أو الكراهة، فهذا في الحقيقة، حكم تدبيري.

وهنا، بالإمكان التأسيس لأصل نستطيع الاستناد إليه في التمييز، مفاده، أنه إذا ورد توجيه من المعصوم ظاهر في نسبته إلى المعصوم عينه، على نحو؛ أنا أحب كذا، أنا أكره كذا، أنهى عن هذا الأمر... الخ، فالأصل أن نعتبره تدبيراً، إلا أن تقوم قرينة على أنه تشريعي، وأما الروايات التي لا يرجعها إلى نفسه، وإنما ينشيء حكمها إنشاءً، فنميل إلى اعتبار أحكامها تشريعاً، إلا أن تقوم، أيضاً، قرينة على أنه خلاف ذلك. مثال آخر يمكن أن أضربه لتوضيح العنصر الأول، فاتني ذكره؛ فالآن توجد فتاوى في كتب الفقه عن استحباب صبغ الشعر بالحنة، والطلاء بالنورة. فهل يعني ذلك أن من لم يستعمل كلا

هذين الأمرين يكون مفوتاً لمصلحة في الاستحباب، وبالتالي نكون متجاوزين حكماً شرعياً.

الإمام علي (ع)، لما سُئل عن الخضاب قال: إن رسول الله (ص) أمر بهذا حين كان الإسلام ضعيفاً، وأراد (ص) أن يظهر المسلمين بمظهر القوة والوسامة والفتوة. أما الآن وقد ضرب الدين بأجرانه، فالمرء، وما اختار. إذاً، هذا ليس حكماً شرعياً إلهياً ثابتاً. ما أراه هو عدم الدقة في منهج الاستنباط. طبعاً، أنا أتشرف بما تعلمته من أساتذتنا وسادتنا الفقهاء العظام، لكن نحن نقول بما نعلم، والله سبحانه وتعالى أعلم.

هذه المسألة من الأمور الحساسة جداً، والتي تركت آثاراً كبيرة في تكوين المجتمع الإسلامي، وثقافة الحكم الشرعي. وأكاد أقول: إن بعض الأحكام تركت آثاراً غير مريحة في تكوين العقل المسلم باعتبار مدخلية الفقه في صياغة العقل. لذلك أنا أدعو إلى ثورة منهجية، إذا صح التعبير، في عملية الاجتهاد، بدءاً من مناهج الأصول إلى الاستنباط.

تبقى مسألة قراءة التاريخ الاجتماعي لعصر النص. وهل بات يشكل تغييبه، أو عدم ملاحظته في مناهج التدريس في الحوزات، ثغرة كبيرة، أم ماذا؟.

من ضروريات الفقه والفقيه أن يقرأ التاريخ الاجتماعي، إذ لا يمكن لفقيه أن يفهم نصاً دون معرفة المناخ الاجتماعي الذي صدر فيه النص.

سأذكر بعض الأمثلة التطبيقية من العملية الاستنباطية، التي قد تساعد على فهم المشكلة. فكثيراً ما يرد في نصوصنا توجيهات تتعلق بأزياء النساء، زينتهن، فتؤخذ من دون قراءة التاريخ الاجتماعي، وبالتالي معرفة العادات والتقاليد التي كانت سائدة. فالفقيه بإمكانه استنباط الآراء والأحكام من الناحية الفنية الشكلية، بحيث يكون منسجماً مع ما يُسمى بصناعة الاستنباط، لكنها أحكام واستنباطات غير واقعية، لأنها فاقدة المقوم الأساسي لفهم المضمون الاجتماعي.

في النصوص، لا بد من التمييز بين النصوص القرآنية، وما عداها من النصوص. وهي مطلقة لا يمكن أن نقول عنها أنها نسبية. فهي تتناول الكليات. والكلام المرتبط بالتاريخ، أي بمرحلة معينة، فهذا يعود إلى السنة الشريفة فقط.

هنا لا بد من فك الاشتباك بين خلط واضح، يبرز في خطابنا الثقافي المعاصر، بين ما هو منتم إلى دائرة العقل البشري والفكر البشري، وما هو منتسب إلى دائرة الخاص، أي الذي لا يستطيع العقل إدراكه، أو هو ليس مسرحاً للعقول (دين الله لا يصاب بالعقول)، وهذا يولّد أزمة اتصال وتواصل مع نتاج الآخر، أي آخر، مع أنه لا يختلف اثنان أن هناك مساحة واسعة متروكة للإبداع البشري، فكيف يمكن حسم هذه المشكلة التي يقدّر لها إذا ما استمرت أن تبقينا عاجزين، بل محرومين، من فهم النتاج البشري الواسع والغني؟.

هذا الموضوع حسّاس وعميق وحيوي. والحقيقة أن النظرة العقلية ـ الغيبية الموجودة عند المسلمين يُساء الاعتماد عليها، واللجوء إليها في كثير من الأحيان.

هنا أريد أن أستخدم مصطلحين: مصطلح تعبّد، ومصطلح غيب. نحن نقول عن قبول النص بأنه تعبّد، وكذا الاعتقاد بالغيب. في فهمي أن باب التعبد، أي قبول الأشياء كما هي ومن دون بحث عقلاني، أمر معلوم في باب الاعتقادات، وفي العبادات. فالنصوص في الاعتقادات مطلقة وتعبدية، وكذا في العبادات. أما ما يخرج عن دائرة الاعتقادات والعبادات، فالتعبّد به مستبعد إلا ما ثبت بالدليل القاطع.

ففي عقد النكاح، شرط صيغتي «زوّجتك نفسي»، و«قبلت»، ثابت وتوهم إمكانية الاستغناء عن ذلك بصيغ أخرى كالكتابة، أو الإشارة طالما توحي بالرضى، في غير محله، فهذا الأمر تعبدي، مع أنه ليس عبادياً. فهو أمر وضعي موضوعي، وقد ورد فيه دليل، أما ما لم يرد فيه دليل، فيبقى موضوعاً للاجتهاد، والإبداع البشريين.

لا شك، أن تعميم الغيب على كامل حياة الإنسان، مسيء إلى الإسلام،

بل هو جرأة على الله تعالى، وفيه تدمير للإنسان. هذا الدين الحنيف الذي هو صبغة الله، لم يُحوّل الإنسان إلى مجرد دُمية وآلة، أو كائن معصوب العينين، عيني البصيرة. نحن نرى، ومرجعنا في هذا، كتاب الله، أن هذا الإسلام العزيز أطلق فيه الله العقل والذوق والفهم. أطلق فيه الإرادة البشرية من أغلال كانت موجودة: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧]. هذا التعبير، تعبير مجازي. يعني إطلاق الحرية، حرية الإبداع والاكتشاف للإنسان أكثر مما كان عليه الأمر في كل الأطر الحضارية للأديان السماوية السابقة على الإسلام الحنيف. ومساحة ما ترك للإنسان أن يجرب فيه، وأن يخطىء فيه، وأن يُبدع فيه هي مساحة كبيرة جداً. فالخالق عز وجل لم يحدّد للإنسان صيغ كيف يعيش. الله أعطاه مناهج عامة، وترك له مساحات واسعة، سمّه إن شئت باب الإبداع البشري في حدود الحلال والحرام، سمّه إن شئت ما اصطلحنا في العقد الأخير على تسميته مجال الفراغ التشريعي.

أما تكبيل الإنسان بصِيَغ جامدة يُدَّعى أنها من الشرع الشريف، ويُدّعى أنها من المعتقد الإسلامي... فهذا إساءة إلى الإسلام. ولعل من علل الإسلام هذا النوع من الفهم، إذاً كيف يواجه عقل متحجر مكبل بنصوص، إما معلومة الصدق ولكنها تُفهم خطأ، أو غير معلومة الصدق أساساً، أمام عقول منطلقة ومتحررة، موجودة عند أعداء الإسلام لتكون النتيجة ما نراه من تحجّر، وتخلف، وردّة.

هذه إحدى المهمات التي على المفكر الإسلامي أن يمارسها ويؤسسها، وأن يقلب هذا الفهم الذي نشأ من الأسلوب الوعظي الغيبي، والمنهج الفقهي غير المرن، والطرق الصوفية من السلفيات سواء كانت سلفيات في إطار النهج الأشعري، أو النهج الشيعي، أو ما شابه ذلك. هذا القلق، وهذا التخوف هو قائم جداً في محله، وهو تخوف عادل. وهذه الرؤية للمشكلة هي رؤية صحيحة، وما عليه البعض في هذا الشأن هو مخالف لمنطق الدين، بل فيه إساءة إلى الإسلام، وظلم للمسلمين، وسوء أدب مع الله سبحانه وتعالى.

المراجعة والتصحيح في مسيرة التجديد

السؤال الأول:

● يشدد القرآن الكريم على ضرورة ممارسة النقد، ويولي أهمية قصوى لمراجعة الفرد والجماعة لفكرها ومسارها، كما يشير بذلك قوله تعالى ﴿وَلَآ أُقۡسِمُ بِٱلنَّفۡسِ ٱللَّوَّامَةِ﴾ [القيامة: ٢] وغيره من النصوص، حيث يقسم الله تعالى بهذه النفس ويعلي من مقامها، لأنها تمارس عملية اللوم والمراجعة والمحاسبة كيما تصل إلى الله تعالى. مضافاً إلى تأكيد القرآن الكريم على مراجعة وتقويم تجربة دعوات الأنبياء (ع)، وتشخيص سلوك المجتمعات الغابرة ومواقفها. إلاّ أن النقد كنظرية وممارسة من الأبعاد الغائبة في الفكر الإسلامي المعاصر، بالرغم من اتساع الحالة الإسلامية وتجلياتها المتنوعة في العالم الإسلامي وخارجه، وما أنجزته من مكاسب، وما منيت به من انكسارات، وما تعرضت له من منعطفات.

ما هي مناشىء هذا الموقف؟

ما هي الأسس المنهجية المطلوبة لصياغة نظرية إسلامية في النقد الذاتي؟

ما هي آليات تطبيق هذه النظرية وتدشينها كممارسة عملية؟

نوافق على مضمون السؤال في شعبته الأولى، وهو أن الحركة الإسلامية المعاصرة تفتقر إلى النقد الذاتي في عملها وفي تحركها داخل العالم الإسلامي وخارجه مع المسلمين وغيرهم، لأن النقد مبدأ من مبادىء الإسلام الأساسية في

الاجتماع الإسلامي، سواء بالنسبة إلى الشخص نفسه في علاقته بالله وفي علاقته بالناس، أو في علاقة الجماعة ببعضها وعلاقتها بمحيطها، وفي هذا الشأن نفكر في الحركات الإسلامية، من حيث علاقة بعضها ببعض وعلاقة كل منها بمحيطها: (المجتمع والأحزاب والجماعات السياسية غير الإسلامية).

ولعل أقوى ما ورد في القرآن الكريم مما دلّ على شرعية النقد إنشاءً وقبولاً من الآخر هو قوله تعالى في تعليم النبي (ص) للحوار مع المشركين ﴿وَإِنَّآ أَوۡ إِيَّاكُمۡ لَعَلَىٰ هُدًى أَوۡ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ﴾ [سورة سبأ، مكية: ٣٤/ الآية: ٢٤].

وقد وردت نصوص كثيرة في شأن ما سمي في السنّة (محاسبة النفس) وأساسه ما ورد في السؤال من قوله تعالى: ﴿وَلَآ أُقۡسِمُ بِٱلنَّفۡسِ ٱللَّوَّامَةِ﴾ [القيامة: ٢] وغير ذلك من الآيات والأحاديث.

أما منشأ هذا الموقف فإنه ـ في اعتقادي ـ يرجع إلى أمرين:

أحدهما ثقافي والآخر نفسي.

أما الأمر الثقافي فهو عدم التعمق في الفقه الإسلامي وفي الأخلاقيات الإسلامية، واعتبار أن مجرد الحصول على معرفة ما بالإسلام هو وحده يؤهل الإنسان والمجموعة لأن يشكلوا تياراً إسلامياً، ولأن يطالبوا المجتمع بطاعتهم وباتباعهم والانقياد لهم، من دون أن يدركوا أن هذا الموقع يقتضيهم أن يجعلوا أنفسهم ومناهج عملهم موضوع مراجعة دائمة لمعرفة مدى مطابقة عملهم الأكاديمي التعليمي والتجريبي الميداني لمبادىء الشرع الشريف ولمقتضيات الفقه الإسلامي.

أما السبب الآخر فهو السبب النفسي الذي يحمل هؤلاء على أن يثقوا بأنفسهم ثقة مطلقة، وبأن الله قد خولهم أن يأمروا وينهوا، مستمدين هذه السلطة من توهمهم أنهم يتمتعون بالنسبة إلى الناس بحق الطاعة الذي قرره الله سبحانه وتعالى لنبيه ولأولي الأمر، فهؤلاء يعتبرون أنفسهم من أولي الأمر، وسواء كانوا في دائرة أهل السنة أو في دائرة الشيعة حيث سادت الثقافة المنبثقة من نظرية

ولاية الأمر أو من نظرية ولاية الفقيه وتسلسلات هذه الولاية نزولاً، إلى درجة أن بعض الناس العاديين من الناحية العلمية والمسلكية يدعي لنفسه هذه الولاية ويمارسها ويدعي رتبة شبيهة برتبة العصمة لمجرد أنه ينتمي إلى (تنظيم إسلامي) أو يرتبط بشخصية من (فقهاء. أمراء. مرشدين) في هذه الحركة الإسلامية أو تلك.

وقد سبب هذا الموقف أضراراً كبيرة وكانت في بعض الأحيان كارثية ومدمرة للحركة الإسلامية على جميع مستوياتها.

فيما يبدو لنا أن هذا هو منشأ الاعتقاد الخاطىء الذي كوّن قناعة نفسية عند هؤلاء بأنهم يتمتعون بمنزلة تجعل من الواجب على الآخرين أن يطيعوهم نتيجة لولاية الأمر أو ولاية الفقيه وما أشبه ذلك.

وهذا الاعتقاد يؤثّر على نفسية معتقده فيجعله غافلاً عن ممارسة النقد الذاتي وتقبل نقد الآخرين، ويزوده بحالة رفض ذاتية لأي شيء من هذا القبيل، وهو من قبيل (الجهل المركب) في مجال المعرفة حيث يمنع الجاهل من التعلم.

ولعل أسباب الامتناع عن النقد (نقد الغير ونقد الذات) في أوساط الحركة الإسلامية هو الخوف من التكفير والخوف من تهمة الابتداع. فقد تكونت ثقافة رادعة طيلة القرون الماضية، جعلت السلطة السياسية تتسلح بالسلطة الدينية التي تساندها لمواجهة خصومها السياسيين. ومن أهم وأخطر أسلحتها اتهامهم بالابتداع أو الحكم عليهم بالكفر وما إليه. لعل هذا كوّن عقدة نفسية حالت بين المفكرين والعلماء وبين توجيه النقد إلى الغير أو نقد الذات.

فيما يعود إلى الشعبة الثانية، وهي السؤال عن الأسس المنهجية المطلوبة لصياغة نظرية إسلامية في النقد الذاتي، فأعتقد أن مراجعة الأصول الفقهية التي تحدد طبيعة علاقة الإنسان بالعالم (علاقة الإنسان بالطبيعة، وعلاقة الإنسان بالمجتمع، وعلاقة الجماعة بالمجتمع) وتبيان الحدود الفقهية والأسس الكلامية لهذه العلاقة يبلور النظرية الإسلامية في النقد الذاتي.

وهذا ليس أمراً عسيراً، فإن أبحاث الفقهاء وعلماء الأخلاق في هذا المجال متوفرة وتحتاج إلى إعادة تكوين وإعادة تحرير بما يتلاءم مع اللغة الفقهية والفكرية المعاصرة.

إن الرجوع إلى الأبحاث الفقهية التي تحدد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وشروط أهلية ممارسة هذه الفريضة تؤدي إلى بلورة نظرية النقد والنقد الذاتي بالنسبة إلى الحركات الإسلامية.

وأما آليات تطبيق هذه النظرية كممارسة عملية ـ وهي الشعبة الثالثة من شعب هذا السؤال ـ فإني أعتقد أن على الفقهاء والقيمين على الحياة الفكرية أن يثقفوا الناس بأن النقد فريضة دينية واجبة، وأن يتخذ الناس موقفاً نقدياً من هذه الحركات الإسلامية، يجاهرونها به لأجل أن يعي قادتها والقيمون عليها ومن ثم أفرادها بأنهم لا يتمتعون بالعصمة، ولا يتمتعون بالولاية المطلقة، ومن ثم فإنهم لا يتمتعون بحق الطاعة غير القابلة للمراجعة، حيث إن الطاعة لأي آمر بالمعروف وناهٍ عن المنكر تتوقف على معرفته الفقهية الصحيحة والتزامه بالحدود الشرعية لهذه الفريضة.

السؤال الثاني:

● كيف تقوِّمون المشهد الثقافي الإسلامي الراهن؟ وهل استطاع المفكر المسلم أن يتغلب على أسئلة وسجالات سلفه في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين؟ أم أنه لمّا يزل يكرر ذاته عبر إعادة إنتاج الاستفهامات الماضية والمفاهيم ذاتها من دون أن يلج عتبة الإبداع والتأسيس؟

إن مراقبة شاملة ومتعمقة في الإنجاز الفكري في جميع المجالات الفقهية والسياسية للفكر الإسلامي المعاصر تكشف عن أنه قد حقق تقدماً كبيراً.

فقد تجاوزنا في مواقفنا وقناعتنا الفكرية في الحركة الإسلامية إلى حد كبير مشكلة الانفتاح الواعي على منجزات العلم الحديث وأساليب التنظيم المعاصرة.

وتجاوزنا مشكلة التناقض مع البعد القومي أو البعد الوطني للجماعات

السياسية غير الإسلامية، وقد تكونت رؤية فقهية كشفت عن إقرار الإسلام بشرعية التنوعات بين الأقوام، وبدا الإسلام شمولياً وقادراً على الاستيعاب.

كذلك نتغلب ببطء ولكن بثبات على الجوانب المذهبية والطائفية لانتماء المسلمين، حيث شاعت رؤية فقهية ترى اتساع الإسلام لجميع المذاهب وشرعية التدين بأي مذهب.

كما وضعت مشاريع إجابات مبنية على اجتهادات فقهية لصيغ التعامل مع العالم الآخر، قد لا تكون حاسمة ولكنها تجاوزت السذاجة أو الاندفاع أو التحفظ الذي كان يطبع مواقف الحركة الإسلامية في هذا الشأن. كما تحقق إنجاز مهم جداً في مجال الفكر الفقهي السياسي، حيث وضعت نظرية إسلامية ملائمة للمجتمعات الإسلامية ـ على تنوعها ـ في العصر الحاضر في قضايا ومسائل التنظيم السياسي.

ولكن علينا أن نعترف أننا لم نصل بعد في الفكر الإسلامي إلى تثوير الإسلام من الداخل بشكل ملائم لما تقتضيه المرحلة في كثير من المجالات، فلا يزال هناك قلق حول مشروع الدولة الدينية بالصورة التقليدية عند الشيعة أو عند أهل السنة، كما أن وضع المرأة لم يتبلور بشكل كامل، وكذلك العلاقة مع المجتمعات الأخرى لم تتبلور بعد بشكل كامل.

إن هذه المسائل والقضايا تحتاج إلى متابعة وتعميق الدرس على مستوى الاجتهاد الفقهي لنصل إلى تثوير الإسلام من الداخل، وهذا يتوقف ـ كما أشرنا في أبحاثنا ـ على التعمق والتوسع في الاجتهاد الفقهي، فالاجتهاد في الشريعة الإسلامية يحتاج إلى تعميق وتوسيع لاكتشاف الحلول أو مشاريع الحلول للقضايا الفكرية والتنظيمية التي تحيط بالإنسان المعاصر والمسلم المعاصر.

السؤال الثالث:

تتسارع وتيرة التغيير في العالم الإسلامي، وتتوالد كل يوم مشكلات واستفهامات شتّى.

هل تمكن الفكر الإسلامي من مواكبة المستجدات السياسية والاجتماعية

والثقافية والسلوكية؟

هل تجاوز الأسلوب الخطابي التعبوي وأرسى تقاليد وأصول علمية تستطيع توظيف هذه المستجدات لصالح المشروع الإسلامي؟

يبدو لي أن هذا السؤال يتصل بوجه أو آخر بالسؤال المتقدم.

والجواب هو أن الفكر الإسلامي لم يحقق حتى الآن المستوى المطلوب من بعد الرؤية وعمق الرؤية التي تستجيب للمستجدات السياسية والاجتماعية والثقافية والسلوكية في التعامل مع الطبيعة ومع المجتمعات الأخرى، ولا يزال يغلب الأسلوب الخطابي التعبوي على الخطاب الإسلامي. وإن كنا نلاحظ ـ كما ذكرنا منذ قليل ـ أن المفكر المسلم قد حقق تقدماً ملحوظاً في هذا المجال لم يبلغ بعد درجة الكفاية والاكتمال، ولكن من المؤكد أن وضع الخطاب الإسلامي المعاصر أفضل مما كان عليه في بدايات تكوين الحركة الإسلامية في أوائل القرن الميلادي وأواسطه من ناحية الموضوعية والجدية والتعاطي مع المشكلات بعقل علمي.

السؤال الرابع:

في العقدين الأخيرين صدرت مجموعة أعمال تحاكم أداء العقل الإسلامي، مثل «نقد العقل الإسلامي» للدكتور محمد أركون، و«نقد العقل العربي» للدكتور محمد عابد الجابري، و«اغتيال العقل العربي» للدكتور برهان غليون، و«أزمة العقل المسلم» للدكتور عبد الحميد أبو سليمان.

هل أن هذا العقل في أزمة مثلما تقول تلك الكتابات؟ وما هي بواعث هذه الأزمة وحدودها؟ وكيف يتسنى له الخروج منها؟

التعبير بـ «نقد العقل الإسلامي ـ العربي» فيه تسامح، حيث إن العقل ليس موضوعاً للنقد. موضوع النقد هو المسلم، والسؤال الأساس هو: أن عقل المسلم هل هو مكوّن على أساس الإسلام؟ هل يدرك ويحاكم ويرجح وفقاً لمعايير الإسلام؟ هذه المسألة موضوع البحث.

قد يكون عقل المسلم المعاصر في بعض الجماعات والمجتمعات متأثراً

بالغيبية المفرطة أو الغربية المفرطة، وقد يكون مذبذباً بين هاتين المرجعيتين المعرفيتين، وهو في الحالات الثلاث ليس عقلاً إسلامياً، بل هو عقل غريب عن الإسلام، أو عقل معادٍ للإسلام، أو عقل تائه.

إن مبدأ النقد من المبادىء الثوابت في صميم الفكر الإسلامي والاعتقاد الإسلامي، ونلاحظ أن القرآن الكريم حين ينتقد تقليد الآباء والأجداد بقوله: ﴿بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ﴾ [سورة البقرة/ آية: ١٧٠] و ﴿حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ﴾ [المائدة/ آية: ١٠٤] و ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهْتَدُونَ﴾ [الزخرف/ آية: ٢٢] إن هذه الإثارة التي يقدمها القرآن الكريم تبين أن مبدأ النقد موجود في صميم منهج الفكر الإسلامي و ﴿بِٱلنَّفْسِ ٱللَّوَّامَةِ﴾ التي ورد ذكرها في القرآن [سورة القيامة/ مكية/ آية: ٢] هي النفس المنتقدة، فإذن الإسلام ليس عدواً للنقد.

بالنسبة إلى الموضوع الذي تتناوله هذه الآيات لا بد من تحديد مجال النقد:

فتارة نعتبر مناهج البحث والإدراك العقلي موضوعاً للنقد بدعوى أنها قاصرة عن كشف الحقيقة، وتارة نعتبر أن العقائد وأن الشريعة هي التي تقيد المجتمع وتعطّل تقدمه، ومن ثم فلا بد من التخلي عنها وتجاوزها.

وتارة نعتبر أن وسائل التطبيق الاجتماعي والسياسي والثقافي والتعليمي والتنظيمي هي التي يجب أن تخضع للنقد والمراجعة لأن الجمود عليها يعطل التقدم.

ما هو مجال النقد؟ هل مجال النقد في الثوابت العقيدية والتشريعية؟ أو هو في مناهج البحث والوسائل والتركيبات والتنظيمات؟.

إن بعض ما يعتبره المجتمع ثوابت شرعية لا يتمتع بهذه الصفة، كما هو الشأن في كثير مما يلابس وضع المرأة مثلاً في مجتمعنا، حيث لا دليل على أنه من الشريعة، بل هو من الزوائد التي طرأت نتيجة لأعراف اجتماعية والتأثر بثقافات غير إسلامية.

إن الثوابت العقيدية والتشريعية ليست موضوعاً للنقد والمراجعة، إنها موضوع للبحث والفهم.

لا نستطيع أن نسلم بالمقولات التي يدّعيها هؤلاء الكتاب وأمثالهم بالنسبة إلى ما سمّوه العقل الإسلامي والعقل العربي.

إن هذه الأعمال النقدية تنطلق من رؤية فكرية وحضارية خارج إطار الإسلام، حيث إنها تنطلق من مقولات الحداثة التي تقوم على رؤية موضوعية خالصة للعالم تجرده من بعده الغيبي، وتنطلق من التركيز على الفردية ومن التركيز على أن الغاية من الحياة هي غاية دنيوية.

إن المنطلق الذي تنطلق منه هذه الدراسات النقدية يختلف عن طبيعة الموضوع المنقود، ليس هناك جامع بين الموضوع وبين العملية النقدية.

إن العقل الإسلامي ليس متخلفاً وليس معطلاً، إننا نسلّم بوجود أزمة في العقل المسلم (إذا صح هذا التعبير) تتعلق بتطوير عملية الاجتهاد، وبفتح باب الاجتهاد وإطلاق حرية الاجتهاد في جميع المجالات، وذلك للاستجابة إلى الأسئلة التي تطرحها التطورات الجديدة في الحياة المعاصرة في مجال الطبيعة والإنسان والعلم والتنظيم، ولا تعني دعوتنا إلى التوسع في الاجتهاد الدعوة إلى تجاوز النص الديني والتوجيه الديني، بل بغرض التعمق فيه لاكتشاف الإجابات المكنونة فيه.

إن الأزمة التي تتحدث عنها هذه الكتابات هي أزمة متخيلة ليس لها وجود، والأزمة الموجودة غالباً لم تتحدث عنها هذه الكتابات، شعور هؤلاء الكتبة بهذه الأزمة باعتبارها أزمتهم هم، وليست أزمة العقل المسلم، المطلوب عندهم هو الأخذ بفكر الحداثة ومنطق الحداثة ومناهج الحداثة تحت شعار الدين وتحت شعار الإسلام، وهذا أمر غير ممكن إطلاقاً.

الأزمة الموجودة حقاً هي أزمة تفعيل الفكر الإسلامي.

هذا بالنسبة إلى العقل الإسلامي (عقل المسلم المعاصر).

أما ما يعود إلى العقل العربي (عقل العربي المعاصر) فهي مسألة أخرى،

العقل العربي بعيد عن الواقعية الإسلامية وبعيد عن التوجيه الإسلامي، وهو يتراوح بين قيم الجاهلية وقيم الحداثة التقليدية (المقلِّدة)، هذا الوضع قد أدّى إلى إخفاقات في مشروع الدولة، وفي مشروع بناء المجتمع الحديث المتماسك والمتطور، وفي مشروع المواجهة مع الصهيونية.

أعتقد أننا في أزمة، والخروج منها يكون بالتعمق في المضمون الإسلامي لحياتنا، وأسلمة هذه الحياة بمعنى تعميق الرؤية الإسلامية والمنهج الإسلامي في حياتنا والكف عن جعل مجتمعاتنا وإنساننا نسخة ممسوخة عن المجتمعات الغربية.

أما سؤالكم عن بواعث هذه الأزمة وحدودها وكيف يتسنى الخروج منها:

إن منشأ هذه الأزمة هو التأثر بالمنهج الوضعي الغربي، والانبهار بما حصل في الغرب من فتوح في مجالات المعرفة، يضاف إلى ذلك الانكسار السياسي وما يعكسه على التفكير من ارتباك وعجز.

إن فتوحهم في مجالات المعرفة وما تكوّن لديهم من قوة، واجهت وصادمت الروح السياسية المنكسرة عند المسلم، فنتج عن هذه الحالة نقد الذات لا بمعطيات الذات وبمواضعاتها ومكوناتها الخاصة، بل وفقاً لرأي الآخر.

أيضاً نحن حينما ننقد الغرب من وجهة نظرنا فسنصل إلى نفس النتائج، لا نستطيع أن ننتقد موضوعاً بقوانين خارجة عن هذا الموضوع.

الخروج من هذه الأزمة يكون بالنظرة الموضوعية الواعية إلى طبيعة المجتمع الذي يريد الإسلام أن يكوّنه، وطبيعة الإنسان الذي يريد الإسلام أن يكوّنه، ونقد العقل الإسلامي أي عقل المسلم المعاصر، وعقل العربي المعاصر وفقاً لقوانينه الخاصة.

إن الخروج من هذه الأزمة يكون بفسح المجال لدراسة مقارنة بين معطيات الحداثة وبين معطيات الفكر الإسلامي، وبالنظر إلى هذه المعطيات باحترام حيث إنها تكوّن أساس هذا الفكر، وليس الحكم عليها وفقاً لمعيار

مضاد لها، فلا بد من فسح المجال لهذا الفكر المقارن وهذا النقد المقارن الموضوعي الذي يؤدي إلى إضاءة الواقع بصورة غير خادعة ولا تخلق أوهاماً وأفكاراً غير واقعية.

لعل السبب في انعدام أو ضمور روح النقد ونزعة النقد من الناحية العقيدية هو اعتبار القيادة نفسها ممثلة للنص الديني المعصوم، ومن الناحية التنظيمية غياب الشورى وسيطرة النزعة الأحادية نتيجة للعقلية المترسبة من مؤسسة الخلافة أو مؤسسة الإمامة حيث إن الأولى حصنت نفسها بعدم جواز الرد والثانية محصنة بمبدأ العصمة.

وقد أدّى هذا إلى البحث عن أسباب الوفاق في مجال السياسة وفي مجال الدولة وليس البحث عن الحقيقة، والبحث عن التسويات في مجال السياسة وليس البحث عن العدالة، أدى هذا الواقع إلى البحث عن أسباب الوفاق في مجال الفكر والعلم والفقه وليس البحث عن الحقيقة وأدّى إلى البحث عن التسويات السياسية في مجال السياسة وليس البحث عن العدالة.

وقد خلق هذا آفة من آفات الفكر السياسي وغير السياسي هي النزعة التوحيدية في الفكر وفي العمل.

وهي نزعة لا تعتمد مبدأ التوافق الطوعي الحر، بل تعتمد وسائل القسر والإرغام على إلغاء التنوعات تحت شعار التوحيد والوحدة.

نكرر أن هذا الواقع قد أدّى إلى ما نعتبره آفة من آفات الفكر الإسلامي وهي النزعة إلى التوحيد في المواقف لأجل بناء وضع فوقي يتجاهل الواقع، التوحيد في المواقف بدون النظر إلى الواقع الموضوعي المقتضي للتعدد وللتنوع. وقد أدى ذلك إلى قمع الرأي الآخر. حيث إن التوحيد لا يكون بالتوفيق وإنما يكون نتيجة للقمع.

إن المنهج الطبيعي الإنساني للتوحيد هو البحث عن أسباب الوفاق والجمع بينها وبناء موقف موحد عليها، والبحث عن سبل لبرمجة الاختلاف.

أما المنهج التسلطي لتوحيد الرؤى والمواقف، وهو الأسلوب المتبع

غالباً، فإنه يؤدي إلى توحيد شكلي مصطنع بتغليب الرأي المتسلط وقمع الرأي الآخر، وليس بالتوفيق بين الآراء، وقد انعكس هذا على القضايا السياسية، وعلى القضايا التنظيمية.

بينما الأساس الشرعي مخالف لذلك، حيث ورد النص في الكتاب والسنّة على حق الاختلاف واحترام الرأي المخالف إذا كان صاحبه طالباً للحقيقة.

إذن حق الاختلاف موجود والاختلاف أمر طبيعي وفي خلقة البشر ولا يمكن إلغاؤه بالقسر والإرغام.

وهنا نقطة أساسية لا بد من ملاحظتها في الاجتماع الإسلامي في مجال الثقافة والفكر والفقه، في جميع بنانا الفكرية وفي جميع أبحاثنا وهي أن الله سبحانه وتعالى قد أكد في القرآن الكريم أن حق الاختلاف وحرية الرأي والتعبير عنه هي ثابتة لغير المسلم على المسلم، وثابتة للكافر على النبي، أفلا يكون من باب أولى ثبوتها للمسلم على المسلم إذا جوّزنا حرية الاختلاف في المجتمع وفي العالم بين المسلمين وغير المسلمين أفلا نسلم به للمسلمين فيما بينهم.

من جهة أخرى، نلاحظ أن الاختلاف أو الخلاف في طبيعة الاجتماع البشري هو على قسمين:

قسم صرّح الشارع بذمّه ونهى عنه، وقسم صرح الشارع بمشروعيته، كلاهما واقعي ولكن أحدهما مذموم ومحرم والآخر مشروع ومعترف به.

الخلاف المذموم والمحرم هو الناتج عن الهوى، والخلاف المشروع المعترف به هو الخلاف الناتج عن البحث الحر والموضوعي طلباً للحقيقة لا اتباعاً للهوى. فاختلاف الآراء في هذا المجال مشروع.

الأول الناتج عن الهوى يؤدي في مجال المعرفة إلى الجهل، وفي مجال السياسة والاجتماع إلى الاستبداد والتجبر والقمع. والثاني يؤدي إلى التقدم في العلم، وإلى الحرية في المجتمع السياسي، وإلى العدالة في التنظيم.

من هنا ذمَّ الله الأول ونهى عنه، ودعا إلى برمجة الاختلاف الثاني وإلى التعامل معه بعقلانية وعدالة وأخلاقية.

السؤال الخامس:

يميّز بعض الباحثين بين مفهومين للدين: الأول ـ بمعنى الهدى الرباني الأزلي المطلق الذي لا يحده الزمان والمكان، وهو الدين الحق.

والثاني ـ بمعنى التحقق والصيرورة التاريخية، وهو كسب بشري وسعيٌ للتوحيد بين التكليف الأزلي وحال الابتلاء الواقع، والذي يتلون بظروف الزمان والمكان.

على خلفية هذه الرؤية يعتبر الدين كسباً حادثاً تأريخياً، يبلى بالتقادم ويلزم تجديده كلما تقلبت ظروف الزمان ليتصل أصله ويدوم جوهره.

هل يعني ذلك أن الدين جوهر ثابت مطلق، فيما المعرفة الدينية نسبية متغيرة؟ وإذا صح ذلك فما هو الموقف من التراث الإسلامي والمعرفة الدينية التي أنتجها العقل المسلم على مر العصور؟

هذه النظرة هي أحد التعابير عن النظرة الوضعية التي تعبر عن بعض وجوه الفهم المادي للدين، ولا يمكن أن نوافق عليها بصورة كلية.

لا ريب في أن الدين بالمعنى الاعتقادي ـ بما هو اعتقاد وليس بما هو منهج عمل وشريعة سلوك ـ يرتكز على ثوابت جامعة بين الأديان كلها، جامعة للجنس البشري كله، ومن هنا ذهبنا إلى عدم انحصار الدين الإلهي في الأديان التي عرفناها بأسمائها وبأنبيائها وهي الأديان التي ظهرت في المنطقة الممتدة من ما بين النهرين (أور الكلدانيين) إلى سوريا ومصر، وهي المنطقة التي ورد النص على النبوات المسماة والحركة الدينية فيها في القرآن الكريم وورد ذكرها في الأناجيل والتوراة المتداولة.

وقلنا إن الدين هو رسالة إلهية وصلت إلى البشر بوسيلة أنبياء كثيرين أرسلهم الله إلى جميع الجنس البشري، وهذا الأساس هو أعم وأشمل من الأصل الإبراهيمي الجامع بين الديانات الثلاث، أو هو ما قبل الابراهيمية وهو الأصول الجامعة لإدراك الألوهية وإدراك النبوة العامة وإدراك اليوم الآخر والحساب الأخروي. ويتفرع على هذا: مفهوم العدالة في الشأن السياسي

والاجتماعي، ومفهوم حقوق الإنسان، وما يتفرع عليهما من المفاهيم التي تعبر عن نفسها في صيغ تشريعية.

يمكن أن يقال إن الثابت الأعظم في الدين هو هذا، ولكنه ليس الثابت الوحيد ـ هذا هو الثابت الأعظم ـ هناك ثوابت أخرى بدرجات ثبوت متفاوتة.

هناك الثابت الثاني وهو أنه في كل مرحلة دينية تكون هناك مرحلة تشريعية مساوقة لها ومناسبة لها. الثابت الثاني فيما يعود إلى مجال التشريع يمتد إلى أوسع وأبعد مدى من المدى الزمني الذي تشغله الرسالة المعينة.

هذه الثوابت الكبرى في المرحلة الدينية الأساسية، نعتقد أنها ممتدة إلى يوم القيامة. هذه الثوابت، في هذه المرحلة الأولى للإيمان.

لا شك أنه كانت هناك متغيرات تشريعية كما سنشير إلى ذلك.

في المرحلة الثانية الثوابت التشريعية الناشئة عن التشريع هي أيضاً تشغل المساحة الزمنية التي تشغلها أصل الرسالة، مثلاً في الإبراهيمية الأولى على عهد إبراهيم (ع) ـ وهي ما نعتقد أنه الإرث الديني السابق على إبراهيم (ع) الذي حمله إبراهيم وأوحى إليه الله إضافات أخرى ـ في هذه الإبراهيمية توجد بعض الثوابت الكبرى التي استمرت بعد ذلك في كل الصيغ (الرسالات) الدينية التالية في الموسوية اليهودية كذلك، في المسيحية كذلك، وإلى الصيغة الخاتمة، ولذلك نلاحظ أن الأمر باتباع الرسل هو أمر ثابت في جميع الشرائع، واتباع الرسل هو اتباعهم في الثوابت، اتّباع كل رسول لما جاء به الرسول السابق يقتضي أن هذا الذي جاء به هو من الثوابت.

المستوى الثالث من مستويات المحتوى الديني هي الثوابت النسبية في حدود عمر الرسالة، في حدود تاريخ الرسالة، هذه يمكن أن تنسخ في الرسالة التالية لها وتشرّع مبادىء تشريعية جديدة وأحكام جديدة، وهذه الأحكام هي التي تخضع لتحولات الحضارة في مجال الكشوف العلمية وتطورات الأوضاع التنظيمية والعلاقات بين الجماعات والدول، الاجتماع السياسي وتقلبات الأحوال.

نلاحظ هنا قوله تعالى في الآية ١٥٧ من سورة الأعراف: ﴿**ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم**﴾ حيث إن الآية تشير إلى ما ذكرنا، وهو يقتضي نسبية الحقيقة الدينية في بعض المجالات، بمعنى أن بعض الثوابت في مرحلة دينية وفي عهد رسالة يمكن ألا تكون من الثوابت في مرحلة تالية وفي عهد رسالة أخرى. ويتصل بهذا ما ورد في السنة عن أئمة أهل البيت (ع) «خذوا بالأحدث».

فالآية تفيد أن هذا الأصر والأغلال كانت ثابتة بمقتضى التشريع الإلهي، وإلاّ فلو كانوا مقهورين عليها من قبل حكام الجور الطغاة لكانت موضوعة عنهم من الأساس، ولم يكن رفعها بحاجة إلى تشريع ديني على لسان النبي (ص). فهذه الآية من قبيل قوله تعالى في سورة آل عمران الآية ٥٠، في حكاية خطاب عيسى (ع) لبني إسرائيل: ﴿وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَلِأُحِلَّ لَكُم بَعْضَ ٱلَّذِى حُرِّمَ عَلَيْكُمْ﴾ فالتصديق بما بين يديه من التوراة يشير إلى (ثوابت التشريع ـ المستوى الثاني) وإحلال بعض ما حرِّم عليهم يشير إلى المستوى الثالث (الثوابت النسبية).

إن التطور التشريعي قد اكتمل بالإسلام، حيث وضعت الضوابط والقواعد التشريعية العامة التي يتحرك الاجتهاد الفقهي على أساسها.

وبهذا الشأن ورد قوله (ص): «بعثت بالحنيفية السمحة» وعلى هذا الأساس اشتملت الشريعة على مبدأ (الامتنان في مجال التشريع) وسيادة مبدأ (لا ضرر ولا ضرار) ومبدأ (نفي العسر والحرج).

وعلى هذا الأساس، فإن التطور في الإسلام لا يتم عن طريق (الحذف والإضافة في الأحكام والتشريعات) (الثوابت النسبية)، لأنه لا توجد رسالة خاتمة بعد الإسلام، لقد تحقق الختم بإرسال النبي (ص)، فلا مجال للتطور من (خارج) برسالة أخرى، بل إن التطور يتم من (داخل) بالتوالد الذاتي الداخلي عن طريق الاجتهاد. إن الإسلام يتسع ويعمق بتجدده الذاتي عن طريق الاجتهاد الذي (يستنبط ـ يكتشف) الأحكام (المكنونة).

ونعتقد أن للاجتهاد الفقهي وظيفتين: (وهذه نقطة نثيرها لأول مرة في أبحاثنا الأصولية الفكرية).

إحداهما ـ البحث عن حكم الله الثابت في الواقع والممتد في الزمان للموضوعات والأفعال والعلاقات الإنسانية (مع البشر أفراداً وجماعات ومجتمعات مسلمة وغير مسلمة ـ ومع الطبيعة) على مستوى الأحكام الأولية والأحكام الثانوية الناشئة من طروء الضرورات أو الحاجات.

والبعد الثاني ـ هو البحث عن حكم الله سبحانه وتعالى فيما يستجد، يعني اكتشاف علاقة تغير الزمان وتغير الظروف بالتفاصيل التي يتكيف بها حكم الله سبحانه وتعالى.

وهذه المسألة الأصولية تقارب من بعض الوجوه مسألة (التصويب والتخطئة في علم الأصول) ولا بد من تركيز البحث الأصولي فيها.

هنا لا نعبّر عن أحكام الشرع المستنبطة (التي كشفها الاجتهاد) بأنها تعبير عن صيرورة تاريخية وكسب بشري، وأن الكسب البشري الحادث يبلى بالتقادم ويلزم تجديده كلما تقلبت ظروف الزمان ـ كما ورد في السؤال ـ لا يمكن أن نعبر عن هذا الواقع بالتعابير التي وردت في السؤال، لا بد من مراعاة عنصر الثبات في أحكام الله، ومبدأ التكيف ليس دخيلاً على الشريعة، بل هو من مبادئها الثابتة، وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك، فإن النص في السنّة على الأخذ بالأحدث (خذوا بالأحدث) برهان على مراعاة الشارع المقدس لهذه الحقيقة.

ولكن لا بد من البحث ـ عن طريق الاجتهاد ـ في قضايا التكيف والتكييف، تكيفنا مع التطورات التي تقود إليها الحركة البشرية في مجالي العلم والتنظيم والعلاقة مع الطبيعة، وتكييف هذه الأمور مع التشريع، حيث إن مجال التغير لا ينحصر بالتكيف، بل هناك التكييف أيضاً فكرياً، سلوكياً، تنظيمياً، على أساس تطور الفهم التشريعي.

من هنا لا بد من النظر إلى الإنتاج الفقهي على مدى العصور على هذا الأساس.

لقد أدّت بعض المباني الأصولية من قبيل (التسامح في أدلة السنن. ومن قبيل دعوى انجبار ضعف سند الرواية بعمل بعض الفقهاء، وغيرهما) إلى نتائج ينبغي على الفكر الفقهي إعادة النظر فيها بحسب قواعد ومناهج الاستنباط.

لا ريب في أن بعض ما اعتبره الفقهاء أحكاماً شرعية إلهية، هو ليس أحكاماً شرعية إلهية، بل هو تعبير عن تطورات آنية اقتضتها ظروف عصورها، مثلاً يمكن أن يذكر في هذا المجال كثير مما ورد في الفقه السياسي في العلاقة مع غير المسلمين في داخل المجتمع الإسلامي وخارجه، داخل الدولة الإسلامية وخارجها في حال الحرب وحال السلم، يمكن أن يقال إن كثيراً من أحكام العلاقات في هذا المجال هي تشريعات مرحلية.

لا أقول إن العقل البشري أنتجها مستقلاً عن الوحي، بل نقول إن العقل الفقهي استنبطها بإرشاد الوحي، ولكن لا باعتبارها حقائق وأحكام أزلية، بل باعتبارها تكيفاً مع مرحلة تاريخية، مرحلة تنظيمية للعالم في عهد تاريخي ومحاولات تكيف مع هذا الواقع.

السؤال السادس:

تذهب الاتجاهات الحاضرة في تأويل النصوص المقدسة إلى أن أية محاولة لاستخلاص حقيقة من النص تنفتح على تعدد القراءات، بزعمها أنه لا حقيقة كلية يمكن القبض عليها من النص، بل حتى محاولات تشريح وتحليل النصوص تغدو مخاتلة ومخادعة مهما ادّعت النزاهة والموضوعية.

ألا يعني ذلك نسبية الحقيقة، بل نفي الحقيقة التي يشي بها النص المقدس؟

هذه الفكرة التي تضمنها السؤال تنتسب أيضاً إلى الفكرة التي تضمنها السؤال الخامس وهي نسبية الحقيقة وآنية الحقيقة، بل إنها تقوم على إنكار الحقيقة الدينية، باعتبار أن الحقيقة هي نتاج للظروف وللملابسات.

لا نسلم بهذا الفهم إطلاقاً.

لا ريب في أن هناك حقيقة كلية مكنونة في الكينونة البشرية وفي صيرورتها نحو الله، نحو النهايات العليا: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَٰقِيهِ﴾ [الانشقاق: ٦].

توجد حقائق كلية في الوجود البشري وفي الوجود الكوني تضمن النص المقدس بعضها، أما القول بأن استخلاص أية حقيقة من النص تنفتح على تعدد القراءات فقد استنتج السائل الإجابة في سؤاله وهو قوله: (ألا يعني ذلك نسبية الحقيقة، بل نفي الحقيقة التي يشي بها النص المقدس) الواقع أن هذا الفهم يؤدي إلى نفي الحقيقة والقول بأننا في فهمنا البشري نضع الحقيقة التي نريدها في النص، علينا أن نعي أن النص هو النص المقدس، وهنا نتحدث عن القرآن الكريم وعن السنّة اليقينية، فلنجعل موضوع تفكيرنا القرآن الكريم، النص القرآني هو نص يتمتع بالرسوخ والإطلاقية بحسب منطوقه، وهو يتضمن حقيقة مطلقة.

هذا الفهم الذي يعبر عنه السؤال يذهب إلى أن النص المقدس هو نص فارغ، لا يحتوي على أي مضمون ولا على أية حقيقة، وإنما هو كالآنية المسماة مقدسة في المعابد الوثنية، يوضع فيها الماء المناسب والسائل المناسب والمسحوق المناسب للحالة المطلوبة، ولا ريب في مخالفة هذا الوهم لما دلّ عليه الكتاب والسنة القطعية.

لا ريب في أن فهمنا البشري هو فهم متولد، هو ليس أزلياً، بل هو فهم نسبي وهو فهم مخلوق طارىء وهو يتغير بتغير حالنا وبتغير ظروفنا، ولكن الفكرة التي يقوم عليها هذا السؤال تقول إن الحقيقة النسبية هو ما ندركه وأن ما ندركه نلبسه ثوباً من النص المقدس كما نضع سائلاً معيناً في إناء مقدس، هذا لا يعني نسبية الحقيقة، بل هذا يعني نفي الحقيقة، وهذا الفهم يقوم على المنهج الوضعي في فهم الدين وتفسير الدين بأنه نتاج بشري محض أعطي معنى القداسة ليضمن له مبدأ الطاعة وليضمن له الثبات.

لا نستطيع أن نسلم بهذه الاتجاهات في التأويل، هذا يدخل فيما عبر عنه القرآن الكريم عن الذين يؤولون القرآن ابتغاء الفتنة وابتغاء الهوى وهو مخالف

للإسلام بلا ريب.

وقد اطّلعنا على كتابات كثيرة من هؤلاء الذين يحملون هذه الفكرة ويبشّرون بها، وقرأناها بعقل منفتح، فرأينا أن أصحابها أخطؤوا في فهمهم للنص الديني ومن ثم أخطؤوا في استنتاجاتهم وأحكامهم.

وخطأهم من وجهين:

الأول: إنهم اعتمدوا في أبحاثهم (المنهج الوضعي) وهو منهج لا ينسجم مع طبيعة الموضوع الديني والروحي الإنساني، حيث إنه يصلح للموضوعات المادية في الطبيعة.

إنهم يعتمدون في دراسة النص القرآني على مناهج بحثية في اللغة الأجنبية عن اللغة العربية وعن مرحلة نزول القرآن، بل تنتمي إلى لغات أخرى (اللغات الأوروبية ذات الأصل اللاتيني) وعلى خليط من مناهج البحث الأدبي واللغوي، كما تنتمي إلى مناخات ثقافية فلسفية واجتماعية محكومة بتيار الحداثة.

إن انتمائهم العقلي والنفسي إلى (الحداثة المادية = الرؤية المادية للكون والحياة. الفردية. الحرية المطلقة واعتبار أن الهدف من الحياة هو هدف مادي محض) جعلهم يرون ويفهمون النص الديني (القرآن) بمنظار فهمهم وليس بالمنظار والمنهج المناسب لطبيعة الإيمان الديني والنص الديني (الوحي)، فوقعوا في الالتباسات.

وهذه المناهج التي يعتمدونها في أبحاثهم عن القرآن بوجه خاص، مختلفة في قواعدها وأصحابها مختلفون في شأنها، وفي درجة الوثوق بها في مجالها اللغوي والثقافي الأوروبي ـ الغربي الخاص، فكيف يجوز في أصول البحث العلمي وأخلاق العلم أن يعتمد عليها في مجال القرآن الكريم والسنّة النبوية؟.

محمد مهدي شمس الدين

الحرية وقضايا حقوق الإنسان

السؤال الأول:

هل لكم أن تحدِّثونا عن الحرية، بوصفها خاصة إنسانية، وركيزة من ركائز التكريم الإلهي للإنسان، تقتضيها ذاته وطبيعته ودوره ومركزه في هذا العالم؟.

الجواب:

نلاحظ أن نزوع الإنسان نحو الحرية ورفض القيود أمر ثابت وظاهر في تكوين البشر وفطرتهم، ويدلنا هذا على أن فطرة الحرية هي الملائمة لمقاصد الله سبحانه وتعالى في الإنسان والكون.

كما نلاحظ ذلك في مجال التشريع.

فالأصل الأولي في عمل الإنسان بشأن نفسه حيث إن للإنسان ولاية على نفسه، فمن هذه الناحية الأصل في وضعية الإنسان مع نفسه في الكون هي الحرية.

والأصل الأولي في علاقة الإنسان بالطبيعة، هو أيضاً الحرية، كما أن الأصل الأولي في علاقة الإنسان بالإنسان الآخر هو الحرية، وهذا يعني أن الإنسان لا يتقيد بإنسان آخر، فإذا قلنا إن الأصل في ولاية الإنسان على الغير هو عدم الولاية، يعني تكون النتيجة أن كل إنسان هو حر بالنسبة إلى الإنسان الآخر، وليس لأي إنسان أن يقيد إنساناً آخر في حريته.

إذن البعد المتعلق بولاية الإنسان على نفسه الأصل فيه الحرية، والبعد المتعلق بعلاقة الإنسان بالطبيعة الأصل فيه الحرية، والبعد المتعلق بالإنسان الآخر فالأصل فيه الحرية، وكما قلنا من جهة أنه لا ولاية لأحد على أحد فلا تحد سلطة إنسان من حرية وسلطة إنسان آخر.

إذن مقتضى الفطرة البشرية هو ثبوت الحريات الفردية إلاّ في موردين:

الأول: أن تكون ضارة في الفرد نفسه ـ والتخصيص هنا تخصيص عقلي ـ فبحسب المبدأ الأولي يمكن أن يقال إن الحرية تشمل ولاية الإنسان حتى على الإضرار بنفسه، إلا أنه حيث قد ثبت بإدراك العقل أن الشرائع الإلهية هي للإرفاق بالبشر ولمنفعة البشر، ومن هنا فنعتبر أن إدراك العقل لعدم جواز الإضرار بالنفس يكشف عن حكم الشرع بعد جواز الإضرار بالنفس.

الثاني: تتقيد حرية الإنسان ـ بحسب حكم العقل ـ بعدم الإضرار بالآخر أو عدم الإضرار بالمجتمع، أن ممارسة الإنسان لحريته يجب أن لا تكون ضارة لإنسان آخر ولا تكون ضارة بالمجتمع.

وقد قلنا في بعض أبحاثنا: (الأصل العام في الشريعة هو عدم ولاية أحد على أحد، وعدم إلزام فعل أو قول أحد لأحد إلا ما خرج بالدليل المعتبر شرعاً).

إن مبدأ حرية الإنسان ينسجم مع مبدأ التكريم الإلهي للإنسان ﴿۞ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الآية: ٧٠/ سورة الإسراء] كما أننا نلاحظ [الآية: ١٥٧/ سورة الأعرف] حيث تعلن هدف التشريع هو التحرير في قوله تعالى: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾.

إن هذه الآية واردة في شأن رسالة النبي (ص) (الإسلام)، والاستشهاد بها هنا من حيث إنها تبيّن مبدأ عاماً في الرسالات السماوية، وهو أن كل رسالة جديدة تنقل الإنسانية إلى مرحلة متقدمة من الحياة وترفع عن الإنسان جملة من الآصار والأغلال التشريعية الناشئة من طبيعة المرحلة السابقة وظروفها الثقافية

والاجتماعية في المجتمعات التي ظهرت فيها، كما ترفع عنه الآصار والأغلال التي كبلته نتيجة تسلط حكّام الجور، أو نتيجة الجهل وشيوع عقلية السحر والخرافة.

إذن الأصل في وجود الإنسان في العالم هو الحرية، لأن مبدأ الحرية مبدأ ثابت في تكوين البشر وفي التشريع الإلهي.

وفي هذا السياق فإن هذا الأصل الأولي يتقيد بأحكام العقل وهو ما أشرنا إليه ويتقيد كذلك بأحكام الشرع.

فإذا لاحظنا الشرع نجد أن الحرية الإنسانية المطلقة مقيدة بولاية الله ورسوله ومن ثبتت له الولاية في المجال السياسي.

حيث إن هذه الحرية المطلقة وغير الخاضعة لأي قيد من القيود تتقيد في مجال التشريع بالشرع الإلهي، وتتقيد في مجال التطبيق بولاية أولي الأمر وهم المعصومون الرسل والأوصياء. وتتقيد خارج إطار الولاية المعصومة بما يقيد به الإنسان نفسه من ولايات للهيئات أو للأشخاص التي يخضع لها الانتظام الإنساني.

ونلاحظ في هذا الصدد أن الحرية هي ممارسة إرادية لولاية الإنسان على نفسه وعلى محيطه، فلا يمكن أن نقول عن الحيوان إنه حر لأن الحيوان يتصرف في نفسه وتجاه غيره من الحيوانات وفي الطبيعة، بغريزته وليس بإرادته، لأن الحيوان ليست له إرادة بل له غريزة، والتصرف الغريزي لا يعكس الحرية، بل يعكس الضرورة والضرورة ليست حرية بطبيعة الحال.

الكائن البشري من بين مخلوقات الله سبحانه وتعالى في العالم المنظور (عالم الشهادة) هو وحده الذي لا يتصرف بغريزته فقط، بل يتصرف بإرادته، وغريزته محكومة لإرادته فهو الحر وحده دون سائر الحيوانات، وهذا

يكشف عن أن الحرية هي خصيصة إنسانية، ولعل من جملة المعنى المراد في قوله تعالى: ﴿ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٠] هو هذا الجانب بالنسبة إلى خواص الإنسان التي تميزه عن غيره من الحيوانات العجماء.

هذه خلاصة وافية للجواب عن السؤال الأول من أسئلتكم.

السؤال الثاني:

بعد انتشار قيم الليبرالية، وثقافة الديمقراطية، أصبح عالمنا المعاصر يتغنّى بالحرية أكثر من أي وقت مضى ويجعلها في طليعة آماله ومقدساته، ويميل إلى تحريكها في فضاءات لا محدودة وإلغاء كل القيود والتحفظات التي تحدُّ منها.

كيف ترون إلى هذه الظاهرة من زاوية إسلامية؟.

الجواب:

نحن ننظر إلى هذه الظاهرة نظرة إيجابية بطبيعة الحال.

نلاحظ أن شعار الحرية في العالم المعاصر رفع باعتباره هدفاً ومطلباً في مجالين.

المجال الأول: فيما يتعلق بالاجتماع السياسي لمواجهة سلطة الدولة والحاكم ولرفض مصادرته لحريات الآخرين بمعنى التحكم بهم، وذلك بفرض الضرائب عليهم، ومصادرة أموالهم وتقييد تنقلاتهم والسيطرة على ملكياتهم، وسوَقهم إلى حروب لا تعنيهم، والزج بهم في السجون لتهم لا تقتضي السجن والعقوبة، إلى غير ذلك من ألوان الاستبداد التي يمارسها الحكم الطغياني.

المجال الثاني: الذي رفع فيه شعار الحرية واعتبر قيمة من القيم السياسية الأخلاقية هو في مقابل سلطان الكنيسة، وكان سلطاناً يتراوح بين التسلط السياسي وبين التسلط الاقتصادي، والتسلط الذي يعود إلى ممارسة حقوق خارج إطار الإيمان الديني والشعائر الدينية، وهذا كان ناشئاً من التحالف بين الكنيسة وبين السلطان السياسي.

في هذين المجالين نحن نقول إن من الطبيعي أن يتحرك الناس باتجاه تحرير أنفسهم من الهيمنة غير المشروعة التي تصادر الحقوق الطبيعية للإنسان على نفسه وحفظ كرامته وحفظ مصالحه والتمتع بنعم الله عليه وبعائلته، وما إلى ذلك.

هناك مجال ثالث من مجالات رفع شعار الحرية وهو ما يتعلق بممارسة الحرية في الجانب التشريعي والأخلاقي، في مجال الإيمان الديني والشعائر الدينية والضوابط الأخلاقية. وكذلك الحرية في مجال الاقتصاد، ونذكر أنه طرح شعار الحرية في مجال العمل الاقتصادي في مقابل الأنظمة الاقتصادية التي تحد من حرية رأس المال وهذا يلحق بالمجالين الأولين.

في هذا المجال الثالث تكتلت القوى لوضع القوانين التي تجيز أو توجب ممارسة الحرية في المجال الاجتماعي، وفي مجال القيم الثقافية، وفي مجال العلاقات، في مجال المرأة ـ وضعية المرأة في المجتمع، وفي مجال العلاقات الإنسانية داخل الأسرة وداخل المجتمع، وفي مجال ممارسة الجنس خارج مؤسسة الزواج، وفي مجال الاختلاط، وسائر المجالات التي تتعلق بالعلاقات الإنسانية غير السياسية وغير الدينية.

من وجهة نظر إسلامية لا بد أن نميِّز هنا بين مستويين:

لا معنى للكلام عن الحرية في كل ما يدخل في إطار التشريع والمبادىء العامة والفلسفة العامة لقيم الأخلاق كما صورها الإيمان الديني، لأن الحرية تكون في هذه الحالة ضد الذات وضد الآخر وضد المجتمع، أما في المجال الخارج عن هذا الإطار فلا بد من الاعتراف بشرعية العمل للتحرر، كما في كثير مما يتعلق بالقيود العائدة إلى وضعية المرأة في المجتمع وإلى الحقوق الطبيعية للفرد في الأسرة أو في المجتمع، ولهذا تفاصيل سنتعرض لها إن شاء الله.

وهذا الموقف يخضع للمبدأ العام الذي سنبيِّنه في الجواب على السؤال التالي: وهو أن مبدأ الحرية الطبيعي الفطري هل هو مطلق؟ أو أنه يلحظ في إطار التشريع الديني والأخلاقي والقيمي لكل مجتمع من المجتمعات، بحيث

يكون مجال الحرية هو في إطار مجال التشريع، ولا مجال للحرية خارج عن تشريعات المجتمعات، حيث إن مفهوم الحرية في الاجتماع الإنساني لا يتحقق إلا في إطار نظام للعلاقات، وإذن فلا بد إلا أن يوضع إطار تشريعي للحرية، ولكن هذا الإطار التشريعي يستحيل أن يكون واحداً في كل العالم بالنسبة إلى كل الشعوب وكل الحضارات وكل الدول، بل نلاحظ أن كل مناخ حضاري، كل عالم حضاري، كل عالم ثقافي له قيمة الضابطة والوازعة التي تتأطر الحرية في داخلها.

في هذا الإطار نقول إن موقف الإسلام من هذه الظاهرة، ظاهرة رفع شعار الحرية والعمل لأجلها هو موقف إيجابي.

هذه خلاصة للجواب عن السؤال الثاني.

السؤال الثالث:

خصَّ الإعلان العالمي لمبادىء حقوق الإنسان، وكذلك المواثيق الدولية للحقوق التي تلته، الحريات الشخصية للإنسان بكثير من البنود، فدعت إلى احترام حرية الرأي والتعبير، وحرية الاعتقاد وممارسة الشعائر الدينية، وحرية العمل السياسي والاجتماعي في الإطار السلمي، وحرية العمل والكسب، وحرية تكوين العائلة، وحرية الانتساب المواطني. . . الخ.

فكيف ترون إلى هذه الحريات من زاوية الإسلام. . هل يوافق عليها، على إطلاقها، أم أن له عليها بعض القيود؟.

الجواب:

أولاً: يوافق الإسلام على هذه الحريات من حيث المبدأ على إطلاقها، وليست له عليها أية قيود. هناك تحفظ بالنسبة إلى ما يسمى حرية الاعتقاد وسنتكلم عنه، ولكن علينا أن نلاحظ المبدأ التالي في شأن الحرية بوجه عام: الحريات الشخصية والحريات العامة.

الحرية لا تمارس في الفراغ، سواء في ذلك حرية الشخص بالنسبة إلى

ذاته أو إلى غيره أو مع الطبيعة.

إن الحريات العامة لا تمارس من قبل الشخص أو الجماعة في الفراغ، وإنما تمارس في ضمن مجتمع، ولهذا المجتمع مرتكزات يقوم عليها، فهو ينتمي إلى حضارة، وإلى نظام قيم ومفاهيم تفرضها ثقافة معينة ينتمي إليها أيضاً، كما ينتمي إلى نظام مصالح ينتظمها وضع تنظيمي سياسي واجتماعي.

إذن كل إنسان يمارس حرياته ضمن هذا المناخ، وهذه الحريات محكومة بهذا المناخ، مفهوم الحرية العام مفهوم مجرد، ولكن تطبيقات الحرية وتفسيرات الحرية تتلون وتتكيف باللون والكيف الحضاري والثقافي والقيمي لكل مجتمع ولكل أمة من الأمم.

فمثلاً يمكن أن نقرّ أن المرأة حرة، ولكن لا نستطيع أن نقول إن مفردات حرية المرأة واحدة في جميع المجتمعات، لأن هذه المفردات، هذه التطبيقات للحرية تخضع لقيم ومعايير معينة، وإذا ادَّعى البعض أن المرأة يجب أن تكون حرة من كل قيد على الإطلاق، فإن هذه الدعوى تنتمي إلى فكرة التفلت من كل القيم، ولا تكون دعوة إلى الحرية، لأن الحرية الفردية ـ في المجتمع المتحضر ـ مستحيلة الحصول إذ لا يمكن أن يكون هناك شيء حراً على الإطلاق.

لا بد أن ينسجم نظام الحريات في كل مجتمع مع شريعة ذلك المجتمع وعقيدته وأخلاقياته المنبثقة عنهما.

ولا يمكن لنظام أن يتهم نظاماً آخر بأنه متهتك وفوضوي وإباحي مثلاً إلا بمقدار ما ينتهك قيمه الخاصة، لا يمكن أن يتهم النظام الآخر بأنه منغلق واستبدادي ورجعي وما إلى ذلك إلا بمقدار ما ينتهك قيمه الخاصة، ما دام هناك معايير متنوعة للقيم وللأخلاق فالحرية تتلون بهذا اللون.

فمن هنا نقول إن حرية الرأي والتعبير محترمة في الإسلام ضمن معاييرها، وكذلك حرية الاعتقاد وممارسة الشعائر الدينية، وحرية العمل السياسي والاجتماعي من قبيل حرية العمل والكسب، ولكن لا بد من مراعاة

المعايير، فثمة معايير للقيم التي تحكم الاقتصاد، فكما أن الكسب عن طريق الغصب وعن طريق السرقة يعتبر على مستوى البشر جميعاً كسباً غير مشروع، فإن الإسلام يعتبر الكسب عن طريق الربا أو طريق الغش أو عن طريق الكذب والتشويه والتزوير والتدليس أيضاً كسباً غير مشروع.

حرية تكوين العائلة مثلاً، ثابتة في التشريع الإسلامي وتخضع لنظام قيم يضع بعض القيود بالنسبة إلى هذه القضية، فلا بد أن يخضع المسلم لهذه القيود.

حرية الانتساب المواطني كذلك.

كل هذه الأمور يقرُّها الإسلام ولكن من ضمن مفاهيمه وقيمه الخاصة.

والقضية المثيرة للدهشة هو أن الإسلام لا يحاكم في قضية الحريات في عصرنا وفقاً لقيمه الخاصة، بل وفقاً لقيم حضارة أخرى، وعقلية قانونية أخرى، وعقلية تشريعية أخرى، وقيم أخرى. وفي هذه الحالة ليس الإسلام بأولى بالمحاكمة من الحضارة أو من التشريع أو من الفكرة الثقافية أو من المجتمع الذي يحاكمه، فإن الإسلام أيضاً يمكن أن يحاكم المجتمعات الأخرى وفقاً لقيمه.

قلنا: هذه المسألة تخضع لنظام القيم في كل حضارة وفي كل مجتمع، فكما أنه لا يجوز أن يحاكم الإسلام وفقاً لمعايير خارجة عنه، فإن الإسلام لا يعطي نفسه حق محاكمة الزواج من الأرحام عند المجوس مثلاً، لأنه يعتبر ذلك شريعتهم وثقافتهم وأخلاقياتهم فإنه لا يقبل أن يحاكم ويدان بالتخلف حينما يقول إنه لا يشرِّع زواج المسلمة من غير المسلم مثلاً.

السؤال الرابع:

يتهم بعض المدافعين عن حقوق الإنسان الإسلام بأنه، وإن كان لا يصادر حرية غير المسلم في اعتقاده وممارسة شعائرة الدينية (لا إكراه في الدين)، ولكنه يقهر المسلم فيفرض عليه عدم تغيير عقيدته إذا هو أراد، وإلا وقع تحت طائلة أحكام (الردَّة)، ومنها القتل والحرمان من الإرث والتفريق بينه وبين زوجته.

كيف تردّون على هذه التهمة؟.

نمهِّد للجواب بأن مبدأ عدم الإكراه في الدين من المبادىء الأسس في التشريع الإسلامي السياسي والثقافي والاجتماعي، فإن آية ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ ﴾ [البقرة/آية: ٢٥٦ ـ مدنية بلا خلاف] صريحة في ذلك أو ظاهرة ظهوراً بيّناً على الأقل، ونذكر فيما يلي ما وردني في سبب نزولها وما تدل عليه. .

إن الرواية الواردة في سبب نزول هذه الآية صريحة في أنها نزلت في حالة ارتداد ولدي الحصين (أحد الصحابة) عن الإسلام إلى المسيحية، حيث طلب الحصين من رسول الله (ص) إجبار ولديه على الرجوع إلى الإسلام فنزلت الآية.

ونص الآية إمّا قضية خبرية حاكية عن تكوين العقل الإنساني والروح الإنسانية، وفي هذه الحالة تكون نتيجتها حكماً دينياً شرعياً ينفي شرعية الإكراه على اعتناق الدين. وإمّا قضية إنشائية فيكون مضمونها حكماً شرعياً بعد مشروعية الإكراه على اعتناق الدين، والظاهر هو الثاني بقرينة الجملة التعليلية ﴿ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، وهذا الحكم الشرعي قائم على حقيقة تكوينية وهي أن الإكراه إنما يؤثِّر في الأفعال المادية لا في الأمور الاعتقادية وقضايا الضمير.

وهذه الآية غير منسوخة قطعاً، لأن التعليل بقوله تعالى ﴿ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ ﴾ ينفي إمكانية وقوع النسخ، إذ نسخ الحكم المعلل إنما يكون بنسخ علته ورفعها، ولا ريب في أن علة الحكم المذكور خالدة إلى الأبد ولا يعقل نسخها ورفعها.

ومضمون الآية ينسجم ويتفق مع كل ما ورد في القرآن الكريم من عدم تشريع فرض الإسلام والإيمان بالنبي (ص) بالقوة.

والسر في ذلك أن هذه قضية عقلية يقينية، فالعقائد أمور وجدانية عقلية

تتبع وعي الإنسان وفهمه وإدراكه وهي مساحة لا يمكن ممارسة القهر والإرغام فيها، بل هي مجال لحرية الإنسان.

نعم يمكن الإرغام على التظاهر بالأقوال والأفعال المطابقة للاعتقاد المراد فرضه من غير قناعة ومن غير إيمان، ولكن هذا لا يكون ديناً.

روي في الدُّر المنثور أن الآية نزلت في شأن أبناء الأنصار الذين هودتهم أمهاتهم، فلما أجلي بنو النضير كان هؤلاء الأبناء فيهم، فقال آباؤهم: (لا ندع أبناءنا، فأنزل الله...).

وروي أن هؤلاء الأبناء رضعوا من بني النضير فلما أمر النبي (ص) بإجلائهم، قال أبناؤهم من الأوس (لنذهبن معهم ولندين دينهم) فمنعهم أهلوهم وأكرهوهم على الإسلام، فنزلت فيهم.

وروي أن الآية نزلت في رجل من الأنصار من بني سالم بن عوف يقال له الحصين كان له ابنان نصرانيان، وكان هو رجلاً مسلماً فقال النبي (ص): «ألا استكرههما، فإنهما قد أبيا إلا النصرانية» فأنزل الله فيه ذلك.

والروايات غير متنافية بل متطابقة، والظاهر منها وجود حالات متعددة من هذا القبيل.

بعد هذا التمهيد نقول:

إن مسألة العقيدة، مسألة الانتماء الديني في الإسلام ليست مسألة فكرية وعقلية محضة، بل تتصل بالاجتماع السياسي وتتصل بالاجتماع المدني من جهة أخرى.

انتماء المسلم إلى الإسلام يشكِّله ضمن أمة، ويشكِّله ضمن اجتماع سياسي.

يشكله ضمن أمة بما لهذا المفهوم من مضمون سياسي وقيمي أخلاقي واجتماعي وثقافي، ويشكله في ضمن مجتمع سياسي بمعنى الكلمة، مجتمع ينظم ويرعى المصالح السياسية، وتتفرع حقوق خاصة للمسلم في ضمن هذا

الاجتماع السياسي، إن الاعتقاد الديني في الإسلام ليس رؤية ثقافية محضة، وليس رؤية علمية محضة، هو أمر يتعدى هذين الاعتبارين.

من هذا المنطلق نلاحظ:

إذا تغلبت على عقل المسلم ووعيه شبهة أساسية، فإن الإسلام يطلب منه أن لا يستسلم لهذه الشبهة التي أدَّت به إلى التشكيك بالإسلام، وأن يتعمق في البحث ويسأل أهل العلم في شأن شبهته، فإذا ترسخت في عقله ونفسه فإن الإسلام يطالب المرتد مطلقاً (الفطري والملّي) أن يحتفظ بشبهته لنفسه وأن لا يحولها إلى مادة للدعاية، فلو فرضنا أنه أراد تحويل شبهته أو قناعته إلى ثقافة عامة، فله ذلك ولكن فليخرج عن دائرة الأمة وعن دائرة الاجتماع السياسي الإسلامي، وذلك لما قلناه قبل قليل من أن الانتماء الديني في الإسلام ليس مجرد انتماء ثقافي بل هو انتماء مؤسساتي يجعل للمنتمي حقوقاً على المؤسسة، مؤسسة الأمة ومؤسسة المجتمع.

(مسألة للبحث الفقهي الكلامي): يمكن القول: إن قوله تعالى: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾ [البقرة: ٢٥٦] قضية عقلية لا تختص بغير المسلمين، بل تشمل المسلمين أنفسهم إذا عرضت للمسلم شبهة في العقيدة.

إن المسلم يتمتع بحقوق الزواج، ويتمتع بصفة الكفاءة للمسلم الآخر والمسلمة الأخرى، ويتمتع بحقوق مالية على المجتمع والجماعة التي ينتمي إليها من الأخماس والزكوات وغيرها (الآن لا نتكلم عن أن هذه الحقوق مطبقة أو غير مطبقة) وعليه واجبات للجماعة والمجتمع منها أن يتجند ويجاهد للدفاع عن المجتمع الإسلامي باعتباره مسلماً، وأن يدافع عن عقيدته الإسلامية.

إن ارتداد المسلم عن الإسلام يسقط حقوقه الناشئة من انتمائه إلى المجتمع الإسلامي باعتباره مسلماً.

قد يقال فليعلن عدم إسلامه ويتخلّى عن هذه الحقوق ولتسقط سلطة المجتمع حقوقه.

نقول: هذا لا يكفي، لأنه حينما يعلن عدم إسلامه يعلن خروجه على نظام المجتمع وليس على ثقافة المجتمع، ففي هذه الحالة يمكنه أحد أمرين:

إما أنه يعتبر أن هذا الشك أو هذا الرأي هو شأن خاص به كما هو كذلك فعليه أن يحتفظ به لنفسه، ولا يحاول تعميمه على المجتمع لئلاّ يخل بنظام الاجتماع العام في المجتمع.

وإما أن يعتبره شأناً عاماً ـ وهذا خطأ منه ـ فعليه في هذه الحالة أن يخرج عن المجتمع وأن ينفصل عنه مادياً، ويخاطبه من خارج.

أما أنه إذا شك في بعض الأمور الاعتقادية أو عدل عن الإسلام، جعل من شكوكه وشبهاته مادة للدعاية وللترويج وللتبشير ضد الإسلام بين المسلمين داخل المجتمع ومن داخل الإسلام نفسه، فهذا أمر لا يوافق عليه الإسلام ولا يقتضيه مبدأ الحرية.

إن هذا المرتدّ في هذه الحالة لا يقوم بنشاط ثقافي، بل يقوم بعمل يقوِّض البناء الاجتماعي للإسلام، لأن الارتداد عن الإسلام ليس مجرد تلوين وتغيير في مذهب ثقافي كما لو انشق على مدرسة من مدارس الرسم أو مدارس التلحين الموسيقي أو مدارس المعمار مثلاً، واخترع طريقة جديدة في التلحين الموسيقي أو مذهباً في الرسم أو المعمار مثلاً، إنه ليس كذلك، بل هو يدخل تغييراً عميقاً في شبكة علاقات واسعة النطاق داخل المجتمع، وهو يدعو بعمله هذا إلى تقويض الأساس الفكري الثقافي القيمي الذي يقوم عليه المجتمع، وفي هذه الحالة من حق المجتمع أن يدافع عن نفسه.

أمّا إذا ارتد وخرج عن المجتمع المسلم والتحق بأمة أخرى وبمجتمع آخر وبجنسية أخرى، ففي هذه الحالة يكون قد انسجم مع نفسه، انسجم مع اعتقاداته الخاصة ومع قيمه الخاصة التي خرج بها عن قيم الإسلام وعن اعتقادات الإسلام.

قولكم إنه إذا ارتد يقع تحت طائلة أحكام الردة ومنها القتل والحرمان من الإرث والتفريق بينه وبين زوجته.

نقول: أمّا الحرمان من الإرث والتفريق بينه وبين زوجته وحرمانه من الأموال العامة وما إلى ذلك، فهذه الأحكام ليست ناشئة من مجرد تغيير الرأي والاعتقاد، لأن العقيدة الدينية والانتماء إلى الشريعة، ليسا مجرد انتماء ثقافي محض، بل هما تعبير عن كينونة في شبكة علاقات ومصالح المجتمع، مثلاً: لو فرضنا أن كافراً بالفطرة أسلم فإنه بإسلامه يكتسب هذه الحقوق، يكتسب الحق في الإرث، ويكتسب الحق في الأموال العامة، ويكتسب الحق في كل الامتيازات التي يمنحها الإسلام للمسلم في الاجتماع الإسلامي.

إن هذا يكشف عن أن المرتد قد خرج على نظام المصالح، ووضع نفسه في مركز حقوقي خارج هذا النظام. وهذا لا شأن له بقضية الحرية.

أما حدُّ القتل فيمكن أن نقول بشأنه الآن بصورة بدوية:

إن الرأي المشهور بين الفقهاء هو أن المرتد الفطري يقتل من دون استتابة، ولكننا نذهب إلى أنه يستتاب ويصبر عليه، والاستتابة لا تكون إلا بالحوار الهادىء الجامع لشروط الحوار، الحد المقرر عند الفقهاء للاستتابة هو ثلاثة أيام، ولكننا نرى أن هذا التحديد الزمني ليس ملزماً.

أما في حالة الإصرار على الارتداد مع كونه في دار الإسلام فإنه محكوم بالإعدام (القتل) وهنا نقول بصورة بدوية أيضاً:

ربما يكون الحكم بالحد في حالة ما إذا كان هناك دولة إسلامية، (اجتماع سياسي إسلامي ودولة إسلامية) ولم تكن الردَّة مجرد تعبير ثقافي، بل كانت تعبيراً عن الرفض السياسي للدولة الذي يمكن أن يؤدّي إلى العمل ضد هذه الدولة، أو إلى تشجيع الانشقاق داخل المجتمع وتكوين جماعات خارجة على نظام الدولة كما هو الشأن في حالات الارتداد في عصر النبي (ص) وفي عصر ازدهار الدولة بعده.

ومن هنا فيمكن أن نقول بصورة بدوية: إن حدَّ القتل لا يكون بمجرد إظهار الخروج عن الإسلام أو اعتناق دين آخر في حالة المسالمة والخضوع لأنظمة الدولة، وإنما يكون الحدّ فيما لو تحولت الردة إلى عمل سياسي ضد

المجتمع وضد دولة المجتمع، ففي هذه الحالة يكون القتل بسبب الردة لا للتغير الفكري وإنما بسبب الحرابة، بسبب أنه يتحول من مسالم إلى محارب، ويتحول إلى مفسد في الأرض، ففي هذه الحالة ينطبق عليه هذا العنوان بسبب ردته، لا أن ردته سبب مباشر للحكم عليه بالإعدام.

ولهذا المجال بحث فقهي مستقل نكتفي منه بهذا المقدار.

السؤال الخامس:

من المبادىء التي تضمنتها وثيقة حقوق الإنسان حرية التعبير والنشر، ويعني ذلك، في ما يعنيه، الحق للإنسان في أن يعبِّر عن آراء وينشر أفكاراً مخالفة لتعاليم الأديان ومقدساتها وينتقد أشخاصاً لهم صفة القداسة والاحترام فيها. وهذا مما لا تقبله المجتمعات المتدينة، فهل يحق لشخص باسم ممارسة حريته الشخصية أن يتحدّى مشاعر الجماعة وينشر أفكاراً تمس بمقدساتها سيما إذا لم يكن ذلك بصفة موضوعية علمية؟.

الجواب:

الحرية الشخصية لا تعني ولا تقتضي تحدي مشاعر أية جماعة من الجماعات مؤمنة أو غير مؤمنة، فنشر الأفكار المخالفة لتعاليم الأديان ومقدساتها، وانتقاد الأشخاص الذين لهم صفة القداسة إذا لم يكن بقصد البحث عن الحقيقة، بل بقصد السخرية أو بقصد تعميم الشبهات ليس من مقتضيات الحرية.

إن نشر الأفكار المخالفة لتعاليم الأديان ومقدساتها، تارة يدخل في باب المناقشة العلمية المحضة، فهذا أمر ليس محرماً، بل هو من مقتضيات الفكر العلمي والروح العلمية التي أقرّها الإسلام حيث دعا إلى الحوار وإلى تبادل الأفكار، وهي دعوة لا يمكن دحضها ولا نقضها بعد أن علَّم الله نبيه، وعلمنا عن طريق ذلك، مبدأ النقد والمناقشة العلمية في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّآ أَوۡ إِيَّاكُمۡ لَعَلَىٰ هُدًى أَوۡ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ﴾ [سورة سبأ/ مكية ـ ٣٤/ الآية: ٢٤].

وهنا لا بد من ملاحظة أن هذا النقد يجب أن يخضع لمبادىء الحوار الهادف إلى طلب الحقيقة ولا بد أن يخاطب به أهل العلم والخبرة، لا العامة الذين لا يملكون القدرة الذهنية والمعرفة العلمية التي تؤهلهم للمناقشة في هذه الأمور.

فنقد الأفكار المخالفة تارة يكون بهذا الاعتبار.

وأخرى يكون مجرد سخرية بذيئة من المقدسات ومن العقائد ومن الشرائع، فهذا ليس نقداً ولا يدخل في باب طلب العلم والبحث عن الحقيقة الذي يحترم صاحبه، وإنما يدخل في باب التخريف والتخريب الذي يهدم القيم، والغاية منه هي تهديم المناعة النفسية عند المجتمع، وفي هذه الحالة يكون جريمة يعاقب عليها لأنها ليست من مقتضيات الحرية الشخصية، الحرية الشخصية لا تقتضي حرية الكذب، أو حرية الإيذاء، أو حرية السخرية من الآخرين.

وأما انتقاد الأشخاص أو التهجم على الأشخاص الذين لهم صفة القداسة والاحترام، والذين تعتبر لهم مرجعية دينية بمعنى أنهم مصدر للإيمان، فتارة يكون موضوع البحث هو الأفكار والعقائد التي صاغت حياتهم وحركتهم في عملهم فيكون البحث فكرياً يخضع لمعايير البحث العلمي في البحث عن الحقيقة، وتارة يتناول البحث أشخاصهم وخصوصياتهم، ففي هذه الحالة لا يجوز الطعن بهم وانتهاك حرمتهم، لأن انتهاك حرمتهم يؤدّي إلى انتهاك حرمة المقدسات التي عبروا عنها وبشروا بها، وهو إلى ذلك ظلم لهم وعدوان عليهم.

إن هذه الممارسة تخضع للمعيار الذي ذكرناه آنفاً.

ومن جهة أخرى فالبحث تارة يدخل في باب النقد العلمي للبحث عن الحقيقة، حيث يستند النقد لاعتبارات خاضعة لمعايير البحث العلمي، وبني النقد على أساسها، ففي هذه الحالة لا ضير في البحث في حدود التزام قواعد البحث العلمي وأدب الخطاب، مع مراعاة ما ذكرناه آنفاً من لزوم حصر ذلك في

دائرة العلماء والخبراء الذين يملكون القدرة العلمية للحوار والبحث في هذه الأمور ولا يعمم على عامة الناس الذين لا يتمتعون بالأهلية لذلك. ما لم يصل إلى حد تخريب المجتمع بالتسبب في اذكاء الفتنة في المجتمع، وهذا أمر له علاقة بالنظام العام، حيث إن كل ما يؤدي إلى إيجاد فتنة في المجتمع لا يجوز أن يرتكب، لا لأنه في ذاته محرم فقد لا يكون محرماً في ذاته، ولكنه يكون محرماً بما يؤدي إليه من فتنة.

وتارة يكون النقد غير مبنيٍّ على أي اعتبار علمي، بل كانت هذه الانتقادات مبنية على أكاذيب وعلى تخيلات ليس لها واقع علمي، فهي تدخل في باب الظلم وفي باب الإيذاء وذلك من قبيل ما ارتكبه سليمان رشدي أو تسليمة نسرين أو أمثالهما، ومن ذلك ما ذكره المستشرقون والباحثون في اللاهوت المسيحي من أراجيف وأكاذيب وافتراءات بالنسبة إلى النبي محمد (ص) وبالنسبة إلى الأنبياء الآخرين، أنبياء الله سبحانه وتعالى.

هذه الأقوال والكتابات ليست نقداً علمياً، ولا تستحق الاحترام العلمي ولا يستحق أصحابها حصانة العالم، هذه أكاذيب ويتحمل أصحابها مسؤولية المفتري والكذاب والمخرب للمجتمع.

ففي هذه الحالة لا معنى لأن يقال إن قمع هذه الأمور مخالف لمبدأ الحرية الشخصية، ونذكِّر هنا بما ذكرناه قبل قليل وهو:

أولاً: أن كل حرية في خطاب الآخرين في مجال التعبير والقول يجب أن تبتني على الحقيقة (وهذه نقطة مهمة في بلورة مشروعية الحرية) الحرية يجب أن تبتني على اعتبار حقيقي، لا توجد حرية افتراء وحرية كذب وحرية تزوير، بل يجب أن تبتني على اعتبار حقيقي.

وثانياً: يجب ألاّ تتصادم مع مبادىء وقيم وشرائع المجتمع الذي ينتمي إليه الشخص الممارسُ لحريته أو الموضوع الذي يمارس الشخص حريته فيه، يجب أن يضمن هذان الاعتباران لتكون الحرية مصونة.

السؤال السادس:

من المبادىء التي تضمنتها وثيقة حقوق الإنسان العالمية حرية تكوين العائلة ويعني ذلك، في ما يعنيه، أن يحق لأي رجل أو امرأة أن يختار رفيق حياته من أي دين كان أو من ليس متديناً بدين أصلاً، وبموجب أحكام الشريعة الإسلامية لا يحق للمسلمة أن تتزوج بغير المسلم، وإذا وقع بينهما عقد الزواج فإنه يقع باطلاً ولا تترتب عليه آثاره، فهل يعتبر هذا الحكم الشرعي الإسلامي انتهاكاً لحق من حقوق الإنسان؟.

الجواب:

إن الإسلام يجيز لكل مسلمة أن تتزوج من كل مسلم وإن اختلفا في المذهب ما دام الاثنان متفقان على احترام الخصوصية المذهبية لكل واحد منهما، ويجوز للمسلم أن يتزوج بأي امرأة مسلمة أو غير مسلمة.

المشهور هو جواز التزويج من أهل الكتاب فقط والمشهور أنهم خصوص (اليهود والنصارى والمجوس)، ونحن نتوسع في مفهوم أهل الكتاب لما يتجاوز اليهود والنصارى والمجوس. وهذا بحث آخر له مجاله في الفقه، وقد بحثنا هذا الموضوع في أبحاثنا في فقه الجهاد.

لقد اشتملت الشريعة على قيد واحد بالنسبة إلى تكوين العائلة من حيث الانتماء الديني وهو شرط الإسلام في زوج المسلمة ويترتب عليه عدم مشروعية زواج المسلمة من غير المسلم، وهذا حكم تعبدي، من حيث المبدأ لا يتوقف امتثاله على تعليله، ولكن ذكرت تعليلات وجيهة له، وهو أن هذه المسلمة تدين بالإسلام الذي لا يعترف به غير المسلمين، لا يعترف به اليهود أو النصارى أو المجوس أو غيرهم، بينما الإسلام يعترف لهؤلاء بأديانهم، فإيمان هذه المسلمة هو إيمان غير محترم عند زوجها، ومن ثم فلا يؤمن عليها أن يجبرها على تغيير إيمانها أو على التخلي عن شريعتها أو على عدم مراعاة مقتضيات إيمانها في السلوك، بينما المسلم ملزم شرعاً بأن يحترم إيمان زوجته غير المسلمة، وأن

يمكِّنها من أداء عباداتها وفقاً له.

فمن هذه الجهة لا وجه للقول إن تحريم زواج المسلمة من غير المسلم انتهاك لحقوق الإنسان، لأننا قلنا إن حقوق الإنسان كالحريات، تخضع للاعتبارات الثقافية والحضارية والتشريعية والتنظيمية التي ينتمي إليها هذا الفرد أو ذاك الفرد.

بموجب القوانين في بعض الدول لا يسمح القانون لشخص بأن يتزوج من امرأة تنتمي إلى جنسية أخرى، كما أنه إذا كان يشغل وظيفة معينة فقد يحرم عليه القانون الزواج من امرأة معينة، وإذا تزوج فإنه يحرم في وطنه وفي دينه من امتيازات يخوله إياها انتمائه الديني الوطني لو لم ينشىء العلاقة الزوجية الجديدة.

هذه نقطة ينبغي أن تعتبر، فحرية تكوين العائلة تتقيد في ضمن الشرائع المقررة للعائلة ولمقتضيات الانتماء الوطني، وربما لنوع الموقع الذي يشغله الإنسان في الدولة والمجتمع، والمهمة التي يتحمل مسؤولية القيام بها في هذا المجال.

فلا وجه لانتقاد الإسلام في تطبيقات مبدأ الحرية في نظر الإسلام على أساس معايير وضعية وثقافية لمجتمع مختلف عنه في القيم، كما قلنا إنه لا يجوز أن يحاكم أي نظام فكري وأي نظام تشريعي وفقاً لقيم وشرائع نظام آخر، إنما يحاكم وفقاً لأنظمته هو، وإلا فلا معنى لأن تكون له شخصية مستقلة، لأنه في هذه الحالة كل طرف يمكن أن يحاكم الطرف الآخر، وهذا أمر لا يمكن القبول به، لا بد من البناء على مبادىء يتوافق عليها الجميع ليمكن انتقاد طرف لطرف وفقاً لها، وتكون مسلمة من الطرفين، أما انتقاد طرف وفقاً لمبادىء لا يعترف بها ذلك الطرف فهذا تجني ومخالفة للروح العلمية.

نأتي إلى تعقيب آخر على هذه المسألة نطرحه للبحث الفقهي، ولم يبلغ عندنا مرتبة الرأي الاجتهادي:

يمكن أن نطرح المسألة بالشكل التالي، وهو أن الأشخاص الذين لا

يتدينون بدين، أو يتدينون بدين معين (بإسلام أو مسيحية أو غيرهما) ولكنهم ينظرون إلى التفاصيل التشريعية المتعلقة بنظام العائلة ونظام الزوجية أو نظام المواريث أو ما إلى ذلك باعتبارها أموراً غير مستمدة من الوحي الإلهي، لا أنهم يكذبون الوحي، بل يؤمنون بالوحي ويؤمنون بالنبوة، ولكنهم يرون أن التفصيلات نتيجة الفكر الفقهي والتطبيقي في مرحلة معينة، فهي نتيجة (فهم) الفقهاء، وليست نتيجة وحي الله تعالى أو تشريع النبي (ص)، وهذه عقلية شائعة عند كل أو جل من يؤمنون بالمناهج الوضعية.

فهل يمكن أن يقال إن هؤلاء (قوم) بالمعنى الفكري الاعتقادي ـ حيث إن القوم هم الذين تجمعهم فكرة واحدة ـ ينطبق عليهم مفهوم (القوم) بالمعنى التشريعي الثقافي القيمي، وينطبق عليهم بهذا الاعتبار القاعدة التشريعية الثابتة في السنة «لكل قوم نكاح».

وعلى هذا الأساس يكون زواجهم ـ مع تعدد انتمائهم الديني ـ شرعياً لا باعتبارهم مسلمين قد انتهكوا مبدأ من مبادىء الإسلام، بل باعتبارهم ينتمون إلى نظام عقائدي وتشريعي آخر.

هذه المسألة من المسائل المطروحة عندنا والتي لم نجزم فيها بعد برأي محدد وهي مطروحة للنقاش العلمي. والحمد لله رب العالمين.

محمد مهدي شمس الدين



حول المنهج

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين

إن القضية الأساسية الناظمة لأبحاث هذا الكتاب في فصوله الثلاثة هي قضية المنهج. وخلل المناهج التي اتَّبعها كُتّاب الأبحاث التي تناولها بالنقد فضيلة المؤلف هو سبب أخطاء الفهم والاستنتاج التي ظهرت في أبحاثهم وهو يكاد أن يكون في معظم جوانبه خللاً واحداً كبيراً.

وقضية المنهج في الواقع هي القضية الأساسية والمشكلة الأساسية في المعرفة وفي الاجتماع الإنساني.

نلاحظ أن الله سبحانه وتعالى قد بيَّن هذه الحقيقة في القرآن الكريم حينما أمر بالتفكر والتدبر في الطبيعة وفي تاريخ الجماعات الإنسانية وحينما ذمَّ قوماً من الناس الذين ﴿ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ ﴾ [سورة الأعراف/ مكيّة - ٧/ الآية: ١٧٩] وما إلى ذلك من الآيات التي نقدِّر أنها تتناول قضية المنهج المعرفي الذي يسلكه الإنسان لأجل اكتشاف ما يجهله في مجال المعرفة ولأجل أن يبني حياته عليه في مجال الاجتماع.

ومن الباحثين من يقع في الخطأ نتيجة للجهل. نتيجة لأنه لا يعرف المنهج المناسب فيستخدم المنهج غير المناسب للبحث عمّا يجهل فينتهي بسبب

ذلك إلى نتائج غير صحيحة أو يستخدم مناهج خاطئة في قضايا الاجتماع الإنساني فينتهي إلى نظم وإلى ترتيبات غير صحيحة.

وفي الباحثين هناك من لا يكون ضحية الجهل بل يكون ضحية هواه. هو يعرف المنهج الصحيح ولكنه يُؤثر أن يتَّبع منهجاً غير مناسب لمجال بحثه توصُّلاً إلى نتائج قرر أن يصل إليها مسبقاً وذلك بهدف طلب الجاه أو طلب الشهرة أو إيقاع الفتنة وما إلى ذلك من المقاصد الفاسدة التي يقع فيها الناس الذين قال الله تعالى عنهم في الوحي القرآني ﴿بَلِ ٱتَّبَعَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ أَهۡوَآءَهُم بِغَيۡرِ عِلۡمٖۖ﴾ [سورة الروم/ مكية ـ ٣٠/ الآية: ٢٩].

وقد تكرر ذكر هؤلاء في القرآن الكريم لبيان فساد المناهج التي اتبعوها في مجال المعرفة وفي مجال الاجتماع الإنساني. فهؤلاء ليسوا طالبي معرفة بل هم طالبو غايات خاصة يُسَخِّرون المعرفة من أجلها.

ـ أ ـ

لقد وفِّق فضيلة المؤلف الشيخ علي حب الله في أبحاثه حول كتاب الدكتور محمد عابد الجابري (نقد العقل العربي) لتحليل منهج الجابري الذي يفتقر إلى الدقة والصدق والواقعية، ليلائم الموضوعات التي تعرض لها، وليكون مؤهلاً لنقد العقل العربي.

لقد كشف فضيلة الشيخ في أبحاثه عن عورات هذا المنهج الذي لا يتلاءم مع مهمة (نقد العقل العربي). ومن ثم تصويب مساره في العصر الحاضر، لإعادة تكوين الإنسان العربي وهندسة كينونته في العالم وتفاعله معه، لأجل الاندماج في الحضارة العالمية وقيامه بدوره في الشراكة الحضارية.

وإن كان المؤلف الفاضل قد ركَّز حديثه على ما يتعلق بالمسلمين الشيعة الإمامية وعقائدهم. والعلماء الذين بلوروا فكر الشيعة الإمامية على ضوء النصوص التي وضعها أئمة أهل البيت المعصومين (ع). لقد ركَّز حديثه في هذه النقطة. ولكن هذا أدّى به إلى انتقاد المنهج برمته. إذ إن الخطأ في المنهج

يؤدّي إلى خطأ في جميع ـ أو معظم ـ نتائجه. ومن ذلك خطأ النتائج في النظر إلى فكر الشيعة الإمامية.

الذي نلاحظه في كتابات الجابري هو أن المنهج الذي يستخدمه لنقد العقل العربي لا يتناسب مع الحقل المعرفي الذي يبحث فيه، ومن هنا فإن هذا المنهج يؤدي به إلى نتائج غير صحيحة.

إن هذه المحاولات من الجابري وأمثاله تهدف إلى إغفال وإهمال (تجاهل) المضمون الثقافي للإسلام تحت ستار الحداثة والمعاصرة بهدف توطين قيم الغرب ومحو قيم الإسلام، لأنه ما دامت قيم الإسلام والأسس الثوابت الثقافية في الشخصية الإسلامية هي الفاعلة المؤثرة فإن الفضاء الثقافي للنفس الإسلامية، للروح الإسلامية يكون ممتلئاً ولا مجال حينئذٍ لإقحام قيم أخرى ومضامين ثقافية أخرى. أما إذا دمرت قيم الإسلام وثوابته الثقافية الأخلاقية وحذفت من المضمون الثقافي للمسلم. فإن هذا الفضاء يكون فارغاً خاوياً وينفسح المجال عندئذٍ لغرس القيم الغربية في النفس الإسلامية.

إن ممّا يستحق التنويه أن المؤلف الفاضل استطاع بأبحاثه أن يثبت أن انفتاح المسلمين العرب على الثقافة اليونانية (الفلسفة والمنطق الأرسطي) قد تمَّ في وقت مبكر جداً عمّا هو معروف ومشهور، وهذا يشهد بحيوية الإسلام وانفتاحه على الثقافات والحضارات وعدم معاداتها والانغلاق دونها. وهذا نابع من قابليته الذاتية للانفتاح والحوار، وليس نتيجة لتأثره بعوامل ثقافية وفكرية أجنبية عنه.

ولكننا في استعراضنا السريع للأبحاث التي عقدها فضيلة الشيخ استوقفتنا بعض الملاحظات التي نرى من المناسب التنبيه عليها وهي لا تؤثر على قيمة الأبحاث النقدية التي اشتمل عليها هذا الكتاب.

منطق أرسطو ومذهب الإمامية:

في صفحة ٢٣ من المخطوطة قال المؤلف إن من البعيد أن يحوز علم

الكيمياء الاهتمام الشديد والعناية الفائقة في مدرسة الإمام الصادق (ع) في الوقت الذي يهمل فيه منطق أرسطو الذي عليه المعوَّل في آلية تثبيت المذهب.

هنا نتساءل: أي مذهب يعني المؤلف؟ هل يعني مذهب الإمامية؟ الواقع أن تثبيت مذهب الإمامية كتثبيت العقائد الإسلامية الأساسية لم يعتمد ـ في نظرنا ـ على المنطق الأرسطي. لقد استعان علم الكلام بالمنطق الأرسطي. ولكننا نرى أن منهج القرآن في تثبيت العقائد الدينية هو المنهج الذي كان عليه المعوَّل دائماً.

إذا بحثنا عن دور (صناعة البرهان) على طريقة أرسطو نجد أنها خاصة بفئة محدودة جداً من الناس ولم تساهم أبداً في تثبيت العقائد أو بلورة العقائد عند عامة المسلمين. إن المنهج القرآني هو الذي اعتمده المسلمون في بلورة العقائد وفي تفسيرها. إنه المنهج الذي يعتمد على الفطرة وعلى التسلسل المنطقي الطبيعي للأشياء والأفكار.

الإسلام والثقافات الأخرى:

ملاحظة أخرى في نفس الصفحة. يقول المؤلف: «إن الإسلام نجح بغزارة مادته وإحكامها ضمن هذا المنطق الشكلي في (افتراس) الثقافات الأخرى (أو التهامها بلا رحمة) على رغم الحرية في الآراء والتعبير عنها حتى للملاحدة».

نلاحظ أولاً أن الإسلام لم يفترس الثقافات الأخرى ولم يعدمها عند أصحابها ولم يمسخها. لقد احترمها وصانها. لقد تمثل منها ما لا يتنافى مع العقيدة والشريعة وأعطاه قيمة وشخصية عند المسلمين. وبقيت عند أصحابها كما هي لم يفترسها الإسلام ولم يمسخها. نلاحظ أن ثقافات الفرس أو ثقافات المسيحيين أو ثقافات اليهود أو ثقافات الصابئة وسائر الجماعات التي كانت موجودة في الفضاء الإسلامي بقيت كما هي. أما حينما استوعبها الإسلام فإنه تمثلها وهضمها وأعطاها شخصيته وأدمجها في نظامه المعرفي العام.

وهذا هو الفرق بين الإسلام وبين الحضارة الحديثة التي هي حضارة افتراس الآخر. التي تعدم الآخر وتنفيه ولا تعترف به.

ونلاحظ ثانياً أن حالة تمثل الثقافات الأخرى تمَّت وفق آلية المعتقد الإسلامي بعناصره المعرفية المستمدة من القرآن والسنة، لم تتم ضمن آليات المنطق الشكلي الأرسطي.

مادة التدوين في عهد النبي (ص):

في صفحة ٢٦ في التعليق على موضوع احراق مكتبة الاسكندرية. يقول المؤلف الفاضل إن العرب لم يعرفوا بأوراق البردى وإلا لما جمعوا القرآن على سعف النخل وأكتاف الإبل وجلود الأنعام حتى سنة عشرين حيث فتحت مصر الخ...

نلاحظ أن من الثابت أن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع) قد دوَّن القرآن كاملاً على عهد رسول الله (ص)، ولا يعقل أن يكون قد دوَّنه على سعف النخل وأكتاف الإبل. كما أن السنَّة الشريفة قد دوِّنت في مجموعات من الحديث.

ولا ريب في أن المادة التي دوِّن عليها القرآن والحديث في عهد النبي (ص) كانت (الرقوق) و (ربما) أوراق البردى التي يمكن أن تكون قد جلبت بواسطة القوافل التجارية التي كانت تصل إلى مصر.

إن حجم حركة التدوين في عهد النبي (ص) كان كبيراً لدرجة تحمل على ترجيح أن العرب عرفوا مادة أخرى غير الرق لتدوين أفكارهم ومعاملاتهم عليها.

ويشعر حديث (لا تمس الكتاب ومس الورق) أن هذا المصطلح لمادة الكتابة الخاصة (غير الرق) كان معروفاً عند العرب قبل الإسلام. وما ذكرناه لا يتناسب مع الروايات التي تقول إنه دوِّن على سعف النخل وأكتاف الإبل.

ونرجح أن هذه الروايات تحكي مرحلة التدوين الآنية، ريثما ينقل النص إلى السورة التي أمر النبي (ص) بوضعه فيها في ضمن (المصحف). فليس لنا أن نستبعد وجود أوراق البردى نتيجة للعلاقات التجارية التي كانت قائمة بين مكة والمدينة والطائف وبين الدول المجاورة (سوريا ومصر) التي كانت تعرف ورق البردى.

الفلسفة والصياغة الفنية للتشيع:

في صفحة ٣٢ ـ ٣٣ قال إن مدرسة الصادقين (ع) كانت ملجأ أميناً للفلسفة والكلام. وفي أروقتها تمت أو كادت الصياغات النظرية والفنية للتشيع.

نلاحظ عليه أن التشيع مستمد من نصوص الكتاب والسنّة. وأن الفلسفة وعلم الكلام لم يُدخلا إليه أي شيء جديد على الإطلاق.

ربما عبّر المتكلمون المنتمون إلى تيار التشيع عن الأفكار الواردة في الكتاب والسنة بصياغات تتناسب مع ثقافتهم الفلسفية والكلامية. أمّا القول بأن الفلسفة هي مصدر للأفكار والمبادىء الشيعية فهذا أمر لا نوافق عليه.

موقف العباسيين من أئمة أهل البيت (ع) في المجال الفقهي:

في صفحة ٣٩ ـ ٤٠ (عدم قيام صراع بين العباسيين والشيعة في المجال الفقهي).

نلاحظ أن من الثابت أن المواجهة بين العباسيين وبين أئمة أهل البيت (ع) كانت مواجهة في المجال الفقهي بالإضافة إلى مجال الحراك السياسي والعمل السياسي الميداني.

لقد شجّع العباسيون كل التيارات التي تناهض مدرسة أهل البيت لأجل أن يحولوا دون بروز التيار الفقهي لأهل البيت (ع) وروايتهم للسنّة، ورؤيتهم الأصولية بالنسبة إلى الأدلة وإلى مصادر الاستنباط.

نلاحظ أن المناخ السياسي وأن التوجهات السياسية كانت لها علاقة عميقة بالمواقف الفقهية. وحينما نستعرض بعض الآراء الفقهية المبدئية في مجال الفقه السياسي نلاحظ أن المصلحة السياسية للدولة العباسية في عهد هذا الخليفة أو ذاك كانت تؤثر تأثيراً عميقاً على اختيارات كثير من الفقهاء.

وحينما نلاحظ الروايات الواردة في باب الترجيح بين الأدلة سواء فيما يتعلق بالتقية أو فيما يتعلق بالترجيح بمخالفة العامة. نكتشف أن هذا ليس ناشئاً إلا من تأثير الحكم السياسي على آراء كثير من الفقهاء المخالفين لمنهج أئمة أهل البيت (ع). وما أكثر النصوص التي وردت في شأن إفتاء الفقهاء المتأثرين بالسلطة بما يخالف منهج أهل البيت (ع).

ومما يشهد لذلك الروايات الكثيرة عن عقد الخلفاء العباسيين مجامع علمية فقهية لمواجهة أئمة أهل البيت ومناظرتهم. ومن ذلك ما روي عن الإمام الرضا والإمام الجواد (ع) وغيرهما.

ومما يشير إلى ما ذكرنا روايات التقيّة. ومن ذلك رواية عمر بن حنظلة المروية في (وسائل الشيعة) ج ٢٧/ ص ١٠٦ ـ ١٠٧/ كتاب القضاء ـ صفات القاضي/ الباب ٩/ الحديث ١/ وفيها يقول الإمام الصادق (ع) «.. ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة (وخالف العامة) فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة. يقول السائل: إذا وجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً لهم بأي الخبرين يؤخذ؟ قال (الإمام الصادق): ما خالف العامة ففيه الرشاد».

فهذه قرينة واضحة على أن السلطة السياسية كانت تحكم على بعض الفقهاء بأن يفتوا على خلاف أئمة أهل البيت (ع).

ومن ذلك ما في الوسائل ج ٢٧/ص ١١٥ ـ ١١٦ في الباب التاسع من أبواب صفات القاضي من كتاب القضاء برقم ٢٣ في رواية علي بن إسباط عن الإمام الرضا (ع) قال: قلت له: «يحدث الأمر لا أجد بداً من معرفته وليس في البلد الذي أنا فيه أحد أستفتيه من مواليك. فقال ائت فقيه البلد فاستفته من

أمرك فإن أفتاك بشيء فخذ بخلافه فإن الحق فيه».

ومن ذلك رواية عُلَل الشرائع في نفس الباب الرقم ٢٤ عن أبي عبدالله (ع) قال: «أتدري لما أمرتم بالأخذ بخلاف ما تقول العامة. فقلت لا أدري. فقال: إن علياً (ع) لم يكن يدين الله بدين إلا خالفت عليه الأمة إلى غيره إرادة لإبطال أمره وكانوا يسألون أمير المؤمنين عن الشيء الذي لا يعلمونه فإذا أفتاهم جعلوا له ضداً من عندهم ليلبسوا على الناس».

وغيرها من الروايات الواردة يقتصر في هذا المعنى عن الإمامين موسى بن جعفر وعلي بن موسى الرضا (ع) الدّالة على أن الموقف المعادي لأهل البيت (ع) من قبل الأمويين والعباسيين لم يقتصر على الجانب السياسي، بل تعدّاه إلى الجانب الفقهي المحض، حيث إن الهدف كان عزلهم عن الأمة وعزلها عنهم لئلا يكون لهم أي تأثير. وقد كانت سياسة العباسيين في هذا المجال أشد من سياسة الأمويين.

مبدأ الإمامة في اليهودية والمسيحية:

ملاحظة أخرى على ما ذكره المؤلف عن الخلافة ـ الإمامة في ص ١٧ من المخطوطة.

(الإمامة الخلافة): هي عنصر أساس في تكوين الدعوات ومسيرتها. ولا نتصور دعوة من الدعوات الدينية أو غير الدينية يمكن أن تستمر وتترسخ وتغتني من دون أن يكون مبدأ الخلافة/ الإمامة ثابتاً فيها لتستمر خلاله من دون تحريف.

وإذن فمبدأ الإمامة من الثوابت.

أما عدد الخلفاء/ الأئمة ومدّتهم فهو أمر متغير. فربما يكون هناك خليفة واحدة وربما يكون هناك أكثر من خليفة. ليس من الثوابت أن يكون هناك اثنا عشرة خليفة وكون الخلفاء (الأئمة) اثنا عشر في الإسلام يرتبط بكون الرسالة الإسلامية هي الرسالة الخاتمة. وهذا يقتضي أن تتربّى عليها أجيال كثيرة بتوجيه

مباشر من الإمام المعصوم لأجل أن تنمحي نهائيا قيم الجاهلية وتصبح الأمة الإسلامية بحيث تنتج نفسها وتنتج مجتمعها من دون أية عوائق ومن دون أي انحراف.

ومن هنا فإن خلافة الإمام علي (ع) للنبي أمر حسمه النبي منذ اللحظة الأولى للدعوة في حديث الدار. وهذا أمر لا خلاف فيه إذ إن الدعوة بدأت بالنبي، وكان مستقبلها في علم الله الذي بيّنه الرسول (ص) محسوماً حتى قبل الإمامة التي أسندت إلى علي (ع).

إن القرآن الكريم قد نصَّ على مبدأ الإمامة في العهد الإسرائيلي وفي العهد المسيحي. لقد كان لموسى خلفاء وأوصياء. إن تتابع النبوات المتعددة بعد موسى (ع) هو تعبير عن مبدأ الإمامة (القيادة المعصومة بعد النبي المؤسس). ـ كما كان للمسيح عيسى (ع) أيضاً خلفاء ـ والحواريون هم خلفاؤه والأئمة من بعده. وكذلك النبوات الخاصة المحلية التي تعاقبت بعده

إن الصيغة الإسلامية للإمامة المعصومة مناسبة لكون النبوة الإسلامية نبوة محمد (ص) هي النبوة الخاتمة، فلذلك خلت صيغة الإمامة الخالفة للنبي الخاتم محمد (ص) عن صفة النبوة (لا نبي بعدي).

ـ ب ـ

لقد بحث المؤلف في الباب الثاني من الكتاب قضية الحداثة والمعاصرة بالنسبة إلى الفقه والشريعة وتجديد الفقه لينسجم مع قضايا العصر ومع حاجات الإنسان المعاصر.

هذه الدعوة دعوة حق. حيث إن البحث الفقهي يجب أن يتفاعل مع متغيرات المجتمع. لا أقول إنه يجب أن يساير هذه التغيرات ويلتمس لها وجوه الشرعية فيكون فقها تبريرياً ـ كما يحاول البعض أن يصنع. كلا. بل نقول إن الفقه يجب أن يتفاعل مع تطورات الحياة ليعطي الموقف الإسلامي المناسب منها ولا يتعين أن يكون هذا الموقف إيجابياً. وهي تنسجم مع طبيعة الشريعة

الإسلامية حيث إنها الشريعة الخاتمة. فلا بد أن تكون قد استنبطت في أصولها وفي أدلتها قضية التطور والتغير التي تطرأ على المجتمعات الإنسانية على مدى الدهور المقبلة.

ولكن هذه القضية يجب أن يتعاطاها أهلها ويجب أن يتعامل معها من ضمن مصادر الشريعة نفسها. وبالخصوص المصدران الأساسان وهما الكتاب والسنة. ويجب أن يكون الذي يعالج جوانب هذه القضية فقيهاً يتمتع بالكفاءة والأمانة والتقوى. وإلاّ فإن تعامل غير الأكفّاء وغير الأمناء مع هذه القضية يؤدي إلى كوارث فقهية أو إلى فضائح فقهية.

نلاحظ هنا أن آليات الاستنباط الفقهي التقليدية لا تستجيب لهذه الضرورة وهذه الحاجة. وقد لاحظنا في كثير من أبحاثنا أن (علم الأصول) قد تطور في العمق تطوراً كبيراً ولكن هذا التطور لم يكن ـ في جميع الحالات ـ تطوراً صحياً. لقد أدخل هذا التطور في علم الأصول أفكاراً وقضايا ليست منه ولا تتصل بالشريعة من قريب ولا بعيد.

وهذا التطور لأنه ـ في معظمه ـ لا يتصل بالشريعة وليس من طبيعتها لم ينعكس على نتائج الاستنباط الفقهي، حيث نلاحظ عدم تأثير تغير الظروف والأوضاع على نظرة الفقيه مثلاً حينما تقارن كتاب النهاية للشيخ الطوسي مع أية رسالة عملية معاصرة فسنجد أن النتائج واحدة في جميع القضايا والمسائل.

ومن هنا فإن علم الأصول عَكَسَ حذاقة علمية نظرية. وسعة في الخيال الأصولي. وتنويعاً في أبحاث الفلسفة وعلم الكلام وفلسفة اللغة وما إلى ذلك. ولكنه لم يؤد إلى أية نتائج.

مع أخذ هذه الملاحظة بالاعتبار فإن التجديد في الاجتهاد والاستنباط يجب أن ينطلق من المنهج الملائم للشريعة. يجب أن تستخدم الآليات المناسبة لمصادر الشريعة.

اعتماد المنهج الملائم للشريعة يتولاه المجتهدون المؤهلون لذلك. والذين يملكون العدة العلمية المناسبة. أما حينما يتعاطى هذا الأمر دخلاء على

الاستنباط الفقهي وأدعياء لا يمتلكون القدرة العلمية المناسبة فإنهم يقعون في التخبط وتتعرض الشريعة لخطر الانتهاك والتحريف والتزوير.

لقد وجد دائماً بعض المشتغلين بالفقه الإسلامي من دون اجتهاد صحيح. ويعظم خطر بعض هؤلاء حين يتعاطى الاستنباط الفقهي بشعار التجديد ومسايرة العصر مدفوعين بالرغبة في الشهرة وذيوع الصيت نتيجة للإغراب وإثارة الدهشة، فيعتمد تارة على المنهج الوضعي في العقائد والفقه، فيؤدي بهم ذلك إلى نتائج شاذة مخالفة للمسلمات. وتارة يعمدون إلى تصيُّد الأقوال الشاذة وإلى تتبع الرخص في المذاهب وفتاوى الفقهاء وهذا ما حذَّر منه الفقهاء الورعون المحققون في جميع مذاهب الإسلام، حيث إنه يؤدي إلى المخالفة القطعية لأحكام الله تعالى. لأن المناهج المؤدية إلى الرخص في هذا المذهب أو ذاك مختلفة. فالرخصة في موضوع على مذهب قد لا يوافق عليها مذهب آخر، بل يذهب في ذلك الموضوع إلى العزيمة.

وهذا ما حصل في موضوع بحث المؤلف حيث إن من لا يمتلك القدرة الفكرية والعلمية على الاستنباط يدعي الاستنباط، لأجل الوصول إلى نتائج مدهشة تثير الضجة وتحدث اللغط وتعطي وهم التجديد في فتاوى ليس فيها جديد.

فقد اعتمد على منهجين أحدهما استعمال الرخص. واستعمال الرخص أمر هيِّن وموجود في جميع المذاهب ومنتشر بين جميع الفقهاء. فما من فقيه إلاّ وله في بعض فتاواه رخصة في مقابل فقيه آخر لا يرخص في موزد تلك الفتوى. ولكن جمع هذه الرخص من كل الفقهاء والعمل بها يؤدي إلى مخالفة قطعية للشريعة ويؤدي إلى الخروج عن الدين في بعض الحالات.

وهذا محذور تنبه له الفقهاء والأصوليون الكبار في جميع المذاهب وحذَّروا من الوقوع فيه.

كما أن هذا لا يكشف عن علم لأن كل رخصة في كل مذهب وعند كل فقيه هي نتاج لذوق فقهي ولمنهج فقهي ولمنهج في الاستنباط يختلف ـ غالباً ـ

في قليل أو كثير عن المنهج الآخر في المذهب الآخر وعند الفقيه الآخر الذي أدى إلى رخصة في مجال آخر.

إن الرخص حينما تكون موجودة فإنها تنشأ من مناهج فقهية مختلفة أخذ الرخص جميعها يعني الخروج على كل المناهج.

هذه نقطة أولى.

النقطة الثانية: هي استخدام المنهج الوضعي في التعاطي مع قضية الاستنباط وهذا المنهج لا ينسجم مع طبيعة مصادر الشريعة الإسلامية.

النقطة الثالثة: استخدام المنهج الظاهري في فهم الكتاب العزيز وإهمال السنَّة بشكل لا يمكن الموافقة عليه. إن السنَّة مكمِّلة للكتاب من جانب ومفسِّرة للكتاب من جانب آخر. وهذا ما نفهمه من كل ما دلَّ على حجيِّة السنة. نحن نلمح في هذا النهج توجهاً خطيراً ربما ينتهي إلى دعوى أن السنة لا قيمة لها في مجال الاجتهاد والاستنباط الفقهي وأنه (حسبنا كتاب الله) وهذا يؤدي إلى محق الشريعة في النهاية.

إن مهمة الفقيه ليست التجديد لصرف التجديد. إن مهمتنا (تثوير) الشريعة باعتبارها قابلة للتفاعل مع المجتمع. على أن تصوغ حياة المسلمين لا أن تصاغ وتكيَّف وفقاً لتغيرات الحياة كما تصنعها الحضارة الحديثة الغربية.

ويحسن الإشارة هنا إلى قضية مراتب الحكم الشرعي. فهل الأحكام الشرعية فعلية كلها أو أن منها ما هو في مرحلة الشأنية والإنشاء دون أن يبلغ مرحلة الفعلية التي يتوقف عليها التنجز.

لا يمكن أن ننفي رتبة الشأنية في الأحكام الشرعية في الشريعة المقدسة، بمعنى أن في الشريعة المقدسة أحكاماً لم تبلغ مرحلة الفعلية في زمن الرسول (ص). ولذا فإنها بقيت في دائرة الشأنية. وقد بيَّنها بعد ذلك الأئمة المعصومون (ع) بحسب الأجيال التي تعاقبوا فيها وكذلك يستنبطها الفقهاء من الكتاب والسنَّة في ما بعد عصر الغيبة الكبرى. أو فيما بعد عصر النبوة على مدرسة الخلفاء.

لا يمكن أن ننكر رتبة الشأنية في الأحكام الشرعية. لأن إنكار أن هناك أحكاماً في مرتبة الشأنية يقتضي أحد أمرين:

إما أن الأحكام التي بينت في عهد الرسالة هي كل الشريعة. وهذا يقتضي أن كل المستجدات هي مسائل لا حكم لها. ومن ثم فينبغي أن تكون من المباحات.

وإما أن نقول: إن الرسول ـ حاشاه ـ لم يبيِّن الشريعة. وهذا مخالف للعلم الضروري الذي دلَّت عليه النصوص القطعية في الكتاب والسنَّة الناصَّة على أن الرسول قد بلَّغ وأنه لم يبق شيء لم يبلِّغه.

هنا التبليغ على قسمين:

أحدهما: تبليغ عام للأمة.

وثانيهما: تبليغ خاص للإمام المعصوم (ع) نصَّت عليه الروايات الواردة في تعليم النبي (ص) لعليٍّ (ع) لأبنائه المعصومين (ع).

من هنا لا بد لنا من الالتزام بأن الأحكام المستقبلية هي أحكام شأنية وأنها تستنبط من الشريعة بعد ذلك.

إذن لا مجال لإنكار أن الأحكام الشأنية موجودة.

وهذه الفكرة الأصولية المهمة مستفادة من النصوص الشرعية الدالة على أن هناك علما بيَّنه الرسول للخاصة ولم يبيِّنه للعامة لأن وقته لم يحن بعد. هذه الفكرة الأصولية لا بد من التمسك بها إذا أردنا أن نؤمن بديمومة الشريعة وتطورها وأنها الشريعة التي تضمن تنظيم المجتمع على مدى العصور إلى يوم القيامة.

يذكر هنا مما يذكر قضية (خمس فاضل المؤونة). لقد بيَّن الأئمة هذا الحكم وأمروا بتنفيذه في وقت متأخر وهذا يقتضي أحد أمرين: إمّا أن هذا الحكم لم يكن فعلياً قبل الأمر بتنفيذه بل كان في مرحلة الشأنية والاقتضاء والإنشاء. أو أنه ليس حكماً إلهياً شرعياً. بل هو تدبير اقتضته مصلحة المرحلة

وقد فرضه الإمام المعصوم باعتباره (ولي الأمر) وعلى هذا فلا يكون الحكم بوجوب دفع خمس فاضل مؤونة السنة من الأحكام الشرعية. وأنه في أصل الشريعة المقدسة لا يوجد تشريع دائم بالنسبة إلى خمس فاضل المؤونة. بل هو من الأحكام التي تفرضها الولايات هو (حكم ولايتي) اقتضت الضرورة فرض هذه الضريبة في مرحلة من المراحل. ولا يعني ذلك أنها تشريع إلهي دائمي وثابت باستمرار.

ملاحظات في قضايا الدلالة:

أ ـ إن الاعتماد على نتائج الأبحاث اللغوية الحديثة المسماة بالألسنية لا وجه له، لأنه لا يمكن الوثوق بها في تطبيقاتها على عملية الاستنباط. لأن الألسنية نمت في أوساط لغوية بعيدة ومنفصلة عن اللغة العربية، وقوانين البيان في اللغة العربية هي قوانين محكومة بطبيعة هذه اللغة وبآلياتها. ولا يمكن نقل أحكامٍ في الدلالة اللغوية ناتجة من لغات أخرى وخاضعة لآليات حضارية وآلياتِ تفكير لغوية أخرى وتطبيقها على اللغة العربية.

أما قضية الخاص والمقيَّد الذي يصدر بعد العام والمطلق بزمان طويل جداً، فلا وجه للحزم بأنه ليس مخصصاً ومقيداً. إن المدار في الحكم على كونه مخصصاً أو مقيداً أو كونه ناسخاً هو ما يستظهره الفقيه بعد التسليم بصحة قاعدة (قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة). وأما (تأخير البيان عن وقت الخطاب) فلا محذور فيه.

يمكن بحسب أساليب البيان العرفي والقضايا العرفية أن نقول إن هذا الخاص لا يصلح بياناً للعام الذي يأتي بعد مائة سنة أو مائتي سنة. ولكن هذا في شؤون البشر العادية. أما في شؤون التشريع الإلهي فإن هذا ممكن. إمّا لأن حاجة المجتمع كانت إلى التشريع العام واستمرت هذه الحاجة قرناً أو أكثر. وبعد ذلك انقضت الحاجة إلى العام. ونلاحظ مثل هذا في القوانين الوضعية في جميع أنظمة الحكم. نحن لسنا في مقام التشريع لعلاقات فردية عادية ببيانات بشرية عادية. بل نحن في مجال صياغة أمة وصياغة مجتمع بالوحي الإلهي.

وفي هذا المجال يمكن أن تمتد الفترات الزمنية بين تشريع وتشريع إلى مدى أبعد مما تقاس به شؤون الأفراد وعلاقاتهم. على أن هذا يجري بنحو من الانحاء في هذا المجال أيضاً، حيث نلاحظ في عقود العمل في الشركات الكبرى بنوداً تنص على إعادة النظر في محتويات العقد بعد سنة أو سنوات وكذلك في المعاهدات بين الدول.

ب ـ ملاحظة بالنسبة إلى الدلالة المطابقية والالتزامية والتضمنية.

لا ريب في حجيّة الدلالة المطابقية إذا أرد المتكلم التعبير عن المعنى المباشر للفظ. أما الدلالة غير المطابقية وهي الدلالة الالتزامية، فإن اللفظ حجة فيها بمقدار ما يكون ظاهراً بحسب الفهم العرفي لأهل اللغة.

أما القول بحجية مطلق الدلالة التضمنية البعيدة والالتزامية باللزوم غير البيّن وإن لم يكن اللفظ ظاهراً فيها، فلا يمكن الموافقة عليه بصورة مطلقة، بل لا بد من التفصيل بين حالتين: فإذا كان اللفظ يؤدي هذه الدلالة ويفهمها الناس المؤهلون علمياً في اللغة العربية على نحو يترتب عليها آثار عملية عندهم فإننا نجيز استعمال ذلك في مقام التشريع وأما إذا لم يكن الأمر كذلك، بل كان المعنى يستفاد بالتأويل وبالاستنتاج بحيث لا يفهمها عامة الناس المؤهلون من اللفظ فإننا لا نراها حجة. لأن الخطاب في نصوص السنَّة موجه إلى عامة الناس الناطقين بالعربية، ولم تصدر النصوص عن النبي وعن الأئمة لفهم أهل الاختصاص فقط حتى يقال إن أهل الاختصاص يفهمون هذه الأدلة. وإنما وضعت ليفهمها عامة الناس. فإذا كان عامة الناس لا يفهمون من نص مدلوله الالتزامي فلا يمكن أن يقال: إن هذا المدلول مقصود للنبي أو للإمام صلوات الله عليهما. ومن هنا فإن التوسع في الدلالات إلى هذا المستوى يعدُّ خروجاً على نهج الاستنباط الصحيح.

إن الموضوع الذي يعالجه الفصل الثالث عن التراث والأسطورة حيث زعم الكُتّاب في هذا الموضوع أن النص القرآني يمثل الصياغة النهائية لهذه الأساطير، حيث زعم بعض أدعياء البحث العلمي أن (المنهج العلمي) يؤدي إلى ذلك. والحقيقة أن دعواهم هي نتيجة للجهل، لقد اعتمدوا ما يسمونه

منهجاً لأبحاثهم في حقل لا يتناسب إطلاقاً مع ما يسمونه منهجاً لأبحاثهم.

وهذا الموضوع يتصل بنسب وثيق مع الموضوع الذي عالجه المؤلف الفاضل في الفصل الثاني، فإن المنهج الذي يتبعه هؤلاء الكتاب في تحليل اللفظ والجملة واستنباط الدلالة اللغوية واعتماد منهج الألسنية وما إلى ذلك هو نفس المنهج الذي يتبع في ما يسمى عند البعض (تجديد الفقه) و (تأسيس فقه جديد) و (مسايرة الشريعة للزمان والخروج عن النمط التقليدي) وما إلى ذلك. هما ينتميان إلى رؤية ثقافية وفكرية واحدة تعتمد التزوير والتلفيق اللغوي وتحميل الألفاظ والجمل دلالات لا تنتمي إليها إطلاقاً إلا بصورة وهمية وافتراضية محضة.

إننا في تعليقنا على هذا الفصل الثالث. نلاحظ، وقد لاحظنا دائماً، أن هؤلاء لا يصدرون عن رؤية ثقافية محايدة أو عن رؤية ثقافية واقعية للنص الديني في الكتاب وفي السنة. إنهم يطبقون منهجاً في الدراسات النقدية لا ينسجم مع طبيعة النص الديني الإسلامي، ويطبقونه من خلفية ثقافية غير إسلامية. وينتقدون الإسلام من موقع فهمهم غير الإسلامي ورؤيتهم غير الإسلامية. ويتعاملون مع اللغة العربية ومع نص الوحي وفقاً لمعايير لا تنتمي إلى اللغة العربية.

وقد وُفِّق المؤلف الفاضل في إشارة سبق وإن نبَّهنا إليها مراراً وهي أن الأسطورة هي تعبير ديني مشوه وهي رؤية دينية مشوهة تراكمت في الذهنية البشرية على مدى التاريخ.

إن هؤلاء الأدعياء على البحث العلمي في ما نقدِّر يتوسلون بأبحاثهم هذه الطعن في الإسلام وبالنص القرآني وبحياة الرسول (ص) ليس من منطلق الأمانة للعلم بل سعياً وراء الهوى وتوصلاً إلى إرضاء الدوائر الغربية والصهيونية التي تبحث عن أقلام تنتمي إلى الإسلام عربية أو غير عربية للطعن في الإسلام ولإثارة الشكوك حول سلامة النص القرآني. كجزء من الحملة المنظمة على الإسلام لأجل تهشيمه ولأجل تبرير الهجوم على المسلمين وبناء عقيدة جديدة (للعدو البديل) بعد انهيار الاتحاد السوفياتي. إن هذه الأبحاث هي في

الحقيقة أبحاث تدفع إليها الرغبة في إرضاء الغرب والعمالة للغرب طمعا في نيل المنصب أو الجاه أو الشهرة ولا تنطلق من روح علمية على الإطلاق

خلاصة تعليقنا على هذه الدراسات. إن فضيلة المؤلف الشيخ علي حب الله قد وفّق في هذه الدراسات النقدية لتصحيح أخطاء تتكرر في أبحاث كثير من الكُتّاب في مجال الدراسات الإسلامية في المجال الفكري والفقهي وهذه الدراسات شاهد على ما يتحلى به المؤلف من سعة الاطلاع وعمق الإدراك وحسن الفهم وسلامة التعبير.

نأمل منه أن يتابع هذه الدراسات لأننا بحاجة إليها وآمل أن أجد في علماء الدين الكرام متخصصين في هذا الحقل ليسدوا فراغاً نشعر به شعوراً قوياً.

أسأل الله تعالى له دوام التوفيق والحمد لله رب العالمين.



تشريعات الصحة النفسية في الشريعة الاسلامية

مقدمة:

نعبر عن تقديرنا الكبير لأعمال البحث والتحقيق حول تشريعات الصحة النفسية، حيث إنها تستجيب لحاجة ملحة ومتجددة إلى تكوين (فقه الإعاقة والمعاقين) وهو حقل فقهي له قواعده العامة وأدلته الخاصة في الكتاب والسنة، ولكن لم تحرر مسائله في باب فقهي مستقل، ولم يجر بحثها بصورة مستقلة، بل حررت وبحثت في ثنايا أبحاث ومسائل أخرى اقتضت التعرض لها بصورة استطرادية أو ثانوية.

وقد ورد في الشريعة الإسلامية الحث على أن يتخذ الإنسان ـ رجلاً أو امرأة ـ عند العزم على الزواج وتكوين الأسرة، إجراءات وقائية واحترازية من الأمراض الوراثية، ومن الأمراض العقلية والنفسية، وذلك بتخير الأسرة لأبنائها وتخير الرجل والمرأة الشريك الذي يتمتع بوضع سليم في مجال الوراثة الأسرية والصحة النفسية والأخلاقية. وقد وردت في ذلك نصوص كثيرة من قبيل قول الرسول (ص) (تخيروا لنطفكم).

إن هذا الأمر لا يقتصر على رعاية الجانب الديني والخلقي، بل هو نص مطلق يشمل كل الأمور المرغوبة في الزوج والزوجة، سواء في ذلك ما يتعلق بالصحة الجسمية أو الصحة النفسية والأخلاقية، فعلى طالب الزواج أن يتحرى الشريك السليم من الأمراض النفسية والعقلية الوراثية التي يمكن أن تسري إلى ذرية الزوجين.

مشكلة كبيرة لا بد من التصدي لعلاجها:

تذكر الإحصاءات أن عدد المعاقين في العالم، بشتى أنواع وأصناف الإعاقة، قد يبلغ حوالي خمسمائة مليون معاق، أي أن عشر سكان العالم معاقون. وهذا رقم مخيف مثير للقلق.

هؤلاء بهذا العدد الضخم الذي يشمل جميع أنواع الإعاقة، لا يجوز أن يتركوا، على المستويات الوطنية أو على المستوى العالمي، من دون تشريعات مناسبة تنظم علاقة المجتمع بهم، وتنظم حياتهم، وتساعدهم على أن يمارسوا حياة مريحة بقدر الإمكان، تتناسب مع حقوقهم الإنسانية، ومنتجة بقدر الإمكان، بحيث لا يكونون عالة على مجتمعاتهم وعلى دولهم.

وقد وردت الإشارة في القرآن الكريم في أكثر من موضع إلى الإعاقة الروحية والنفسية، فمن ذلك قوله تعالى في سورة [الأعراف/ مكية ـ ٧/ الآية: ١٧٩] ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ﴾ هذه الإعاقة التي تنشأ باختيار الإنسان.

كما وردت الإشارة إلى الإعاقة التي تحصل بقضاء الله وقدره كما في مثل ﴿لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْمَرِيضِ حَرَجٌ﴾ [سورة النور/ مدنية ـ ٢٤/ الآية: ٦١] [وسورة الفتح/ مدنية ـ ٤٨/ الآية: ١٧].

الإعاقة بسوء الاختيار والإعاقة غير الاختيارية:

الإعاقة النفسية أو الجسدية تارة تحصل باختيار الإنسان وبتعمده، وأخرى تحصل بسبب خارج عن إرادته.

ففي حالة الإعاقة الحاصلة بسبب سوء الاختيار يكون الإنسان مسؤولاً عن أعماله العدوانية على الغير، وذلك من قبيل شارب الخمر السكران، ومن تناول المواد المخدرة المعطلة للإدراكات والوعي، فإن هؤلاء يتحملون مسؤولية أعمالهم، ولا يتمتعون بالعذر الشرعي المسقط للمسؤولية والمخفف للعقوبة،

وإن كانوا فاقدي الوعي والتمييز عند ارتكاب الجريمة، وذلك للقاعدة الفقهية العامة في هذا الباب، وهي (أن العجز والقصور الناشىء عن الاختيار لا ينافي الاختيار).

وفي حالة حصول الإعاقة بسبب خارج عن الإرادة والاختيار، فإن المعاق يكون موضوعاً للتشريع القاضي بعدم المسؤولية أو بتخفيف المسؤولية (كل حالة ينظر إليها بحسبها) على قاعدة قوله تعالى: [في سورة البقرة/ مدنية ـ ٢/ الآية: ٢٨٦] ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ وهي قاعدة تشريعية أساسية وعامة في الشريعة، تكرر ذكرها في القرآن بصيغ شتى، كما في الآية ٢٣٣ من سورة البقرة ﴿لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [وفي سورة الأنعام/ مكية ـ ٦/ الآية: ١٥٢] [والأعراف/ مكية ـ ٧/ الآية: ٤٢] [والمؤمنون/ مكية ـ ٢٣/ الآية: ٦٢] ﴿لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾.

الإنسان المعاق بالقضاء والقدر إنسان مكرم، يستحق التشريع المناسب لإعاقته، وهذه الكرامة للإنسان المعاق تنشأ من تكريم الإنسان، من إثبات مبدأ الكرامة للإنسان في قوله تعالى: ﴿۞ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾. [سورة الإسراء/ مكية ـ ١٧/ الآية ٧٠]. هذا البيان مطلق على المستوى التشريعي، وهو يتضمن حكماً شرعياً إلهياً وضعياً بينه الله سبحانه وتعالى، وهو مطلق لجميع الناس، ومطلق لجميع الحالات السوية وحالات الإعاقة.

ومن مظاهر تكريم المعاق الخير [سورة عبس/ مكية ـ ٨٠/] التي ورد فيها اللوم الشديد لمن عبس في وجه الصحابي الأعمى ابن أم مكتوم (رض)، لأن هذا السلوك لا يتناسب مع كرامة الإنسان في ذاته، وفي علاقاته مع الآخرين.

مسؤولية المجتمع ومسؤولية الدولة:

نلاحظ أن الكرامة الإنسانية الثابتة للبشر على مستوى التشريع لها شعبتان.

الشعبة الأولى أن الله سبحانه وتعالى يشرع للبشر ما يناسب كرامتهم. ويجب أن يكون تعامل البشر فيما بينهم مبنياً على الكرامة من دون تمييز بين إنسان وآخر بخصوصية عرقية أو لغوية أو دينية.

وقد ورد النص على هذا في [سورة الحجرات/ مدنية ـ ٤٩/ الآية: ١١] وهي قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُونُوا۟ خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَآءٌ مِّن نِّسَآءٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ ۖ وَلَا تَلْمِزُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا۟ بِٱلْأَلْقَٰبِ ۖ بِئْسَ ٱلِٱسْمُ ٱلْفُسُوقُ بَعْدَ ٱلْإِيمَٰنِ ۚ وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ وتأتي هنا حرمة السخرية، وحرمة الغيبة، وحرمة الإهانة، وغيرها.

فالمعاق موضوع تكريم ورحمة نتيجة لهذا التشريع.

نلاحظ أن هذا الموقف المبدئي في التشريع الإسلامي من قضية الإساقة قد تأثرت به الأمة في اجتماعها الأهلي. نلاحظ أن التشريع الذي أدى إلى نشوء (الوقف) في المجتمعات الإسلامية اتجه في شعبة كبيرة من شعبه إلى رعاية المعاقين ومساعدتهم. من قبيل إمداد العميان بمن يقودهم.

الشعبة الثانية هي شعبة الدولة، فالدولة في تنظيماتها الاجتماعية ـ بحسب أدلة التشريع التنظيمي ـ الاقتصادي ـ الاجتماعي ـ مسؤولة عن رعاية ونفقة هؤلاء المعاقين إذا كانوا فقراء.

وللمعاق ـ أو وليه الفقير ـ أن يرفع أمره إلى الحاكم الشرعي (القاضي) مطالباً بحقوق الرعاية والنفقة من سلطات الدولة. وذلك لأن الدولة مسؤولة شرعاً عن المعاقين.

إن الدولة ليست مسؤولة عن القادرين حيث إن هؤلاء مسؤولون عن أنفسهم. ليست للقادر حقوق على الدولة تلزمها برعاية شؤونه الخاصة على مستوى التشريع، بل للدولة حقوق عليه. أما المعاق فله على الدولة حقوق تتعلق بجبر نقصه الناشىء من إعاقته.

وهذا من صميم التشريع السياسي التنظيمي في الدولة الإسلامية. نلاحظ أن التشريعات في شأن رعاية المعاقين منها ما يتجه نحو المجتمع ومسؤوليته عن

رعاية المعاق. ونرى التعبير عن ذلك في الأحكام المالية، في الخمس والزكاة، حيث يعتبر المعاقون الفقراء أظهر مظاهر المستحقين، فالأعمى الفقير أكثر استحقاقاً من الفقير المبصر مثلاً.

وإذا بحثنا عن الأساس والحافز الذي حمل المسلمين على أن يعبروا عملياً عن اهتمامهم الكبير بالمعاقين نلاحظ:

أولاً: أن الحافز هو القاعدة الفكرية، هو التربية الخلقية الإنسانية للمسلم على الرحمة وعلى روح المعاونة، وعلى تكريم البشر، وعلى الاعتراف بحقوق الإنسان. كل ذلك أدى إلى تنمية النزعة الإنسانية في قلب وعقل المسلم.

ثانياً: القاعدة التشريعية، حيث إن التشريع الإسلامي دفع المسلمين إلى إنشاء هذه المؤسسات التي تعنى بالمعاقين.

إن هذا هو الحافز الذي حمل المسلمين على إنشاء مؤسسات المعاقين في وقت مبكر. نلاحظ أن مؤسسات رعاية المعاقين بدأت بالظهور منذ القرن الأول الهجري، ففي نهاية القرن الأول أنشأت مستشفيات خاصة بالمرضى العقليين.

ونلاحظ أن الأطباء العرب هم أول من عالج الأمراض العقلية بطريقة إنسانية، وقد كان يوجد قسم لهذه الأمراض في المستشفيات الكبيرة في العواصم. ومنذ العصر العباسي كان المعاقون يتمتعون برعاية مباشرة من قبل الدولة. وكان يخصص خدم للمجانين يخدمونهم.

لقد دون المؤرخون بعض البيانات عن بعض المستشفيات ـ مثل مستشفى النوري في دمشق ـ تضمنت ذكر مواصفات عالية لمستوى خدمة المعاقين والمرضى العقليين بصورة خاصة.

الكلام عن الجنون والسفه وتعريفهما:

بعد هذه المقدمات التمهيدية نتكلم عن الجنون والسفه وتعريفهما، وآثار الإصابة بهما في الشريعة الإسلامية. لأجل تحليل ظاهرة الخلل العقلي، وبيان

أحكامها الشرعية من حيث تأثيرها على أهلية المصاب بها.

الجنون والسفه:

تتوقف أهلية الإنسان للتكليف وتحمل المسؤولية عن أعماله وعن غيره على أن يكون عاقلاً، وقد عبر الفقهاء عن ذلك بشرطية (العقل) أو (كمال العقل) في صحة توجه التكليف إليه في مقابل الجنون والسفه.

وقد نص الكتاب والسنة على أحكام تتعلق بالمجنون والسفيه.

وقد تعرض الفقهاء لبيان المراد من الجنون والسفه فقالوا عن الجنون إنه ليس مرضاً خاصاً محدداً، وكلمة (جنون) ليست اسماً لمرض واحد، بل هي اسم لجميع الأمراض العقلية التي تؤدي إلى اختلال العقل، وعبر الفقهاء واللغويون عن هذه الأمراض بتعبير جامع هو قولهم (الجنون هو فساد العقل).

وهذا الفساد قد يكون في نفس القوة العاقلة، وقد يكون في ملكات أو في قوى نفسية عقلية جانبية، مثل قوة التفكير أو الخيال أو القدرة على وزن الأمور، من قبيل إدراك الزمان، وإدراك القيمة المالية أو المعنوية للأشياء وما إلى ذلك، ومن هنا تعبيرهم أن (الجنون فنون).

ويعتبر في صدق مفهوم الجنون على المريض أن يكون فساد العقل مستقراً، وليس طارئاً عرضياً بسبب صدمة عاطفية أو حالة خوف، أو ما أشبه ذلك، بل يكون فساد العقل مستقراً ومستنداً إلى غير هذه الأمور.

وقد قسموا الجنون إلى (مطبق، وإدواري) فالمطبق هو المستحكم المستمر، والإدواري هو الذي يعتري المصاب في أوقات محددة (أو تتخلله حالات إفاقة)، أو يعتريه في حالات معينة.

وقد صرح بعض الفقهاء بأن السهو الكثير لا يندرج في (فساد العقل = الجنون) وهذا قد لا ينسجم مع التعريفات الطبية المعاصرة لما يسمونه (الخلل العقلي) ونحن نرجح إدراجه في حالات انعدام الأهلية بالدرجة التي تتناسب مع

شدة الحالة ومدتها (الكيفية والنوعية).

والظاهر أن المدار في الحكم بانعدام الأهلية هو صدق (فساد العقل) على الإنسان المريض، وإن لم يسم عند العرف بالجنون، بل أطلقوا عليه اسماً آخر.

ويترتب على الجنون وسائر حالات (فساد العقل) أن قلم التكاليف الشرعية المالية والبدنية مرفوع عن المجنون. ونتيجة ذلك هي عدم صحة إقراره وعقوده وإيقاعاته، فيكون محجوراً عليه في الشؤون المالية، وتنتفي ولايته على نفسه من جهة، كما تنتفي ولايته على غيره، وتثبت الولاية عليه لمن له حق الولاية، وهو وليه القهري (الأب والجد للأب) في حال وجود أحدهما وأهليته لذلك، أو الحاكم الشرعي في حال فقدهما أو عدم أهلية الموجود منهما. (الشيخ محمد حسن النجفي: جواهر الكلام/ ج ٣٠/ ص: ٣١٨).

هذا بالنسبة إلى الجنون.

أما السفه: فالظاهر من تعريفات أهل اللغة والفقهاء أن السفاهة مرض عقلي نفسي.

وعرفوها بأنها خفة العقل ونقصانه، بالمقارنة مع قوى الإدراك والتمييز المألوفة والموجودة عند عامة الناس، والتي يستخدمونها في حياتهم العملية.

فالجنون فساد العقل، والسفه خفة العقل ونقصه.

هل السفه قسم من الجنون (فساد العقل) أو قسيم له؟:

هنا يوجد جدل فقهي حول أن السفه قسيم للجنون وأن السفيه هو في مقابل العاقل، أو أن السفه قسم من الجنون، بحيث إن نقول إن فساد العقل يندرج فيه أمران، أحدهما الجنون والآخر السفه.

المشهور المعروف هو أن السفه غير الجنون وأن مفهوم السفيه مقابل لمفهوم المجنون، وصرح البعض في فتاواهم بأن السفيه بالغ عاقل، ومن هنا فيكون السفه مقابلاً للجنون وليس قسماً منه.

استدل البعض على أن السفه قسيم الجنون وليس قسماً من فساد العقل بأن الأطفال يقال عنهم إنهم خفيفو العقول، ولا يقال عنهم إنهم فاسدو العقول.

ونلاحظ أن هذا الاستدلال غير صحيح من جهة أنه لا يقوم على المعيار المناسب، حيث إن عنوان الجنون وعنوان السفه إنما يطلقان على الإنسان الذي بلغ سن النضج العقلي، وكان فاسد العقل أو كان خفيف العقل. أما الطفل واليافع والمراهق، الذي لم يبلغ درجة النضج العقلي المألوفة فإن اطلاق خفيف العقل عليه يكون اطلاقاً غير صحيح، لأن عقله وإدراكاته تكون بنسبة سنه وتجربته.

من هنا فإن هذا التعبير عن الطفل بأنه خفيف العقل تعبير تسامحي، ولا يصلح رداً على من يقول بأن فساد العقل يندرج فيه الجنون والسفه، والمفهوم الجامع بينهما هو فساد العقل.

معنى السفاهة:

المشهور بين الفقهاء أن السفاهة في السفيه لا تمنع من توجه الخطاب بالأحكام الشرعية، ولا يترتب عليها سوى الحجر وهو المنع عن التصرفات المالية في بعض أقسامها.

ولكن الصحيح عندنا أنه إذا كانت السفاهة في باب الولايات، كما إذا كان شخص مدبراً رشيداً في الماليات، ولكنه سفيه في علاقاته العائلية أو في علاقاته الاجتماعية، فلا بد أن نحكم بترتب الآثار الشرعية المناسبة لكونه سفيهاً في هذه المجالات، وسيأتي مزيد بيان لهذا الأمر.

وقد لاحظ الفقهاء بأن الحالة العقلية لها مراتب. فهناك عقل عادي، وهناك عقل كامل، وهناك عقل أكمل. ولكن لا بد من التوافق على أن المعيار العام في المسؤولية والالتزامات هو المستوى المألوف الذي يظهر في عامة البشر فلا يدخل فيه الشذاذ من الطرفين. ويكون ما دون المستوى المألوف داخلاً في باب السفه أو الجنون، وما فوقه يدخل في باب الكمال الذي لا يعتبر معياراً في

الحكم على إنسان ما بأنه عاقل.

فالمدار في التكاليف الشرعية هو أصل العقل الخالي عن الفساد والعلل العقلية والنفسية. وينبغي التفريق في مقام تشخيص المفهوم بين عدم النضج العقلي نتيجة لحداثة السن وقلة التجارب، وبين عدم النضج العقلي الناشىء من حالة مرضية. ففي الأول لا يمكن أن تترتب الآثار الشرعية والقانونية على من لم يكن ناضجاً عقلياً لعدم توفر التجارب والسن المناسبة له بخلاف الثاني.

آثار السفاهة:

المعروف بين الفقهاء أن السفاهة هي فقدان السفيه لملكة اصلاح المال، فالسفيه هو الذي يتصرف بالمال على نحو خال من الحكمة والتدبير، أي هو المفسد للمال. ويترتب على الحكم بالسفه الحجر على السفيه في التصرفات المالية.

ورتب الفقهاء على ذلك أن المقابل للسفه هو (الرشد) وقالوا إن الرشد هو إصلاح المال.

ولنا إشكال على مذهب المشهور من أن السفيه الذي تترتب عليه أحكام شرعية هو خصوص السفيه في الماليات، وهو الذي ليست له ملكة إصلاح المال أو له ملكة افساد المال فهذا يكون محجوراً عليه شرعاً ولا تصح منه العقود والإيقاعات المتعلقة بالمال، ولا يسمع منه الإقرارات المالية المستلزمة لصرف المال، وإن المقابل له هو الرشد بمعنى خصوص اصلاح المال.

وهنا نسأل عمّا لو لم تكن لدى الشخص ملكة اصلاح العيال، فهل يصح أن تكون له ولاية على العيال؟ أو لم تكن له ملكة اصلاح الأولاد، فهل يصح أن تكون له ولاية على الأولاد؟ وهكذا.

فنحن نرى أن دائرة السفه التي تترتب عليها أحكام شرعية هي أوسع مما ذهب إليه مشهور الفقهاء.

وربما يكون منشأ تفسير الرشد والسفه بخصوص اصلاح المال وإفساده، هو ورود هذين التعبيرين في القرآن الكريم في مقام بيان ولاية الأشخاص على أنفسهم وعدمها في الشؤون المالية، من قبيل قوله تعالى: ﴿فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ﴾ [سورة النساء/ مدنية ـ ٤/الآية: ٦] وقوله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ ٱلَّذِى عَلَيْهِ ٱلْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا﴾ [سورة البقرة/ مدنيّة ـ ٢/الآية: ٢٨٢] وإلاّ فإن تتبُّع موارد استعمال هذه المادة بهيئاتها المختلفة في القرآن الكريم والسنَّة الشريفة يكشف عن أن السفه والرشد لا يختصان بالتصرفات المالية، بل يجريان في جميع شؤون الحياة.

ونجد في بعض الروايات الحكم على الأبله بعدم نفاذ تصرفاته، وفُسِّر السفيه بأنه الذي يشتري الدرهم بأضعافه، والضعيف بأنه الأبله. ويستعمل (البله) ـ في اللغة ـ في معنيين، أحدهما ـ الطيبة، بمعنى الغفلة عن الشر ثانيهما ـ قلة العقل أو ضعف العقل. فالبله بهذا الاعتبار من الأمراض العقلية التي تترتب عليها أحكام شرعية.

إذن فساد العقل يمكن أن يندرج فيه الجنون والسفه والبله. وذكر البله تفسيراً للضعيف في قوله تعالى في [سورة البقرة الآية: ٢٨٢] ﴿سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا﴾.

لقد اشتملت كتب مفردات اللغة العربية وفقه اللغة على تسميات كثيرة تبلغ العشرات للعلل والحالات النفسية والعقلية، تحت عناوين (الحمق. ضعف العقل. السفه. الطيش. العته. الجنون).

ونرجح أن هذه التسميات لا تدخل في باب المشترك اللفظي، لأن كل تسمية يبدو أنها تدل على حالة اختلال عقلي مختلفة عمّا تدل عليه التسمية الأخرى بتفصيل من التفاصيل.

ولا بد من التدقيق والتحقيق في هذا الأمر. ونأمل من المجامع اللغوية أن تلاحظ هذه الظاهرة اللغوية لفحصها والانتفاع منها في إثراء اللغة العربية في مجال مصطلحات الطب العقلي والنفسي.

إن هذه التسميات تدل على الجنون وغيره من الأمراض العقلية والنفسية.

إن لكل حالة اختلال عقلي تدل عليها هذه التسميات حكماً شرعياً بشأن أهلية المريض بها ومسؤوليته وعدمها، وبشأن ولايته على نفسه وعلى غيره وعدمها، والولاية عليه من قِبَل الوليّ القهري الخاص، أو الولي العام الذي هو الحاكم الشرعي (القاضي) وعدمها.



الامراض العقلية والصحة النفسية

بعد أن بُيِّنت الرؤية الفقهية لقضايا الأمراض العقلية (الجنون والسفه) وما يتصل بذلك، يقع البحث في مسائل الصحة النفسية حسب علم النفس الحديث.

ما يصطلح عليه في علم النفس بأنه مرض نفسي يندرج فيه عدد كبير من المصاديق. ويرتب القانون الوضعي في كثير من الحالات على المرض النفسي الإعفاء من المسؤولية، أو نفي القصد الجرمي، أو اعتبار المرتكب عاجزاً عن السيطرة على تصرفاته.

من وجهة نظر الفقه الإسلامي لا نوافق على هذا التوجه، إذ ليس كل ما يسمى مرضاً نفسياً في مصطلح علم النفس يمكن أن يكون معذَّراً في الشريعة الإسلامية.

في الشريعة الإسلامية العقل شرط من الشروط العامة في التكليف، وشرط في تحمل المسؤولية التكليفية. أما المسؤولية الوضعية فهي في كثير من الحالات لا تتنافى مع عدم العقل. فالمجنون الذي يقتل خطأً أو يتلف مال الغير خطأً يضمن.

لا يتوجه الخطاب بالأحكام التكليفية (الوجوب والتحريم والاستحباب والكراهة) إلى المصاب بفساد العقل، وهذا من ضروريات الدين، وكذلك القصاص وسائر الحدود والتعزيرات.

إذن ليس كل مرض نفسي معذَّر في القانون الوضعي يعتبر مرضاً نفسياً معذراً في الشريعة الإسلامية.

بطبيعة الحال الجنون ليس صنفاً واحداً، وقد اشتهر في كلامهم أن الجنون فنون. فكل من أصابته حالة من حالات (فساد العقل) وارتكب عملاً محظوراً أثناء تلك الحالة، فإنه لا يكون مسؤولاً عن عمله من الناحية التكليفية، ويعفى من المسؤولية المسببة للعقوبة الجسدية.

التخلف العقلي:

إذا بلغ التخلف العقلي في الإنسان إلى درجة لا يصدق معها عنوان (العاقل) أو (الرشيد) وكان المصاب بهذا التخلف يعتبر عند العرف غير رشيد أو غير عاقل، ففي هذه الحالة تكون تصرفاته المالية باطلة وكذلك ما يترتب على التزاماته من مسؤوليات مالية، أو تتوقف على إمضاء وليه. وأما إذا لم يبلغ التخلف العقلي هذه الدرجة من قبيل أن يكون منخفض الذكاء لدرجة كبيرة مثلاً، فلا يكون لذلك أثر في سلب الأهلية.

الخرف:

عرف الخرف في اللغة بأنه فساد العقل من الكبر، وقد اعتمد الفقهاء هذا التفسير. وهو تعريف ناشىء من الفهم الذي كان سائداً في الماضي عن أن علو السن يضعف الملكات العقلية. وينبغي أن يطبق في هذا المجال المعيار المتقدم، وهو فهم العرف.

وهنا نلاحظ أن فساد العقل تارة يكون جزئياً لا يلحظ، وفي هذه الحالة لا يؤثر على صلاحية الشخص للقيام بالالتزامات وترتب المسؤوليات عليه، وتارة يصل إلى حد فقد الملكة العقلية بدرجة قد لا يصدق عليه فيها أنه مجنون بالمعنى المصطلح، ولكن تكون ملكاته العقلية معطلة. في هذه الحالة يترتب

على ذلك أن لا يكون مسؤولاً عن أعماله، وأن لا تترتب على التزاماته أية آثار ملزمة.

أهلية التصرف في الشؤون المالية والقانونية:

تقدم منا ذكر أن الفقهاء في مقام بحثهم لشروط التكليف وشروط تحمل المسؤولية عبروا (بشرطية العقل) وبعضهم عبر (بشرطية كمال العقل) وهذا يتضمن اشتراط (الرشد) الذي خصه الفقهاء بالمجال المالي، وذهبنا إلى تعميم هذا الشرط في جميع مجالات العلاقات التي تدخل في باب (الولايات) في مجال الأسرة ومجال المجتمع. كما تقدم بيان ذلك في فصل سابق من هذا البحث.

شرطية (الرشد) (كمال العقل) في صحة التصرفات المالية وغيرها:

فسر بعض الفقهاء (الجواهر/٦/٤٨) الرشد بأنه (كيفية نفسانية تمنع من إفساد المال وصرفه في غير الوجوه اللائقة بأفعال العقلاء) وعبر بعضهم بـ (اصلاح المال) واعتبروا أن يكون ذلك على نحو الملكة. أي أن يكون الرشد حالة راسخة ودائمة، بحيث لا تكون تصرفات المكلف متقلبة بين الإصلاح والإفساد. وقالوا إن المرجع في تحديد المراد من الرشد هو العرف، كما في غيره من الألفاظ التي لا حقيقة شرعية لها ولا لغوية مخالفة للعرف. وإذا تعارض العرف واللغة في تحديد المراد، فالعرف مقدم على اللغة، لأن العرف هو المرجع في تفسير النصوص الشرعية.

ولكن لا بد من التنبيه على أن (العرف) الصالح للمرجعية في مقام تفسير النص، إنما هو خصوص العرف الذي جرى عليه الناس في عصر صدور النص، وليس في عصر المجتهد الباحث عن معنى النص إذا كان متأخراً عن عصر

الصدور، فقد يكون العرف في عصر صدور النص قد تسالم على معنى، وهو ما يجب حمل اللفظ عليه. وفي عصر المجتهد الباحث، بعد مئات السنين من صدور النص، قد يتسالم العرف المتأخر على معنى آخر، فلا يصار إلى ما عليه العرف في عصر متأخر.

وهذا شرط دلت عليه نصوص الكتاب والسنة، من قبيل قوله تعالى: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ [سورة النساء/ مدنية ـ ٤/الآية: ٦].

ويثبت الرشد بشهادة الخبراء في هذا الشأن. ولا يكفي الشهود مجرد العدالة والمعرفة العرفية، لأن حالات السفة أو حالات الجنون متنوعة وتحتاج إلى خبرة.

وأما اشتراط قيام البينة عند الحاكم الشرعي فهو الراجح عندنا، وإن كان يمكن القول بعدم الحصر بالحاكم لأن المدار على توثيق الحالة، فيكفي في توثيقها ثبوت الشهادة عند أي مصدر معترف به شرعاً للتوثيق مثل الكاتب بالعدل.

والمقابل للرشد هو السفه. والسفه في الماليات هو صرف الأموال في غير الأغراض الصحيحة عند العقلاء، من دون اعتبار لكون العقلاء من المتدينين أو من غير المتدينين.

والمرجع في تحديد السفه ـ كما قلنا في الرشد ـ هو العرف. واعتبر البعض أن التبذير، وصرف المال في أفعال الفسق مثل شراء الخمر، وآلات اللهو، والنفقة على الفاسق وأعمال الفسق يعتبر علامة على عدم الرشد. ولكن الفقيه النجفي قال في الجواهر: إنه إذا لم يعد عرفاً سفيهاً فلا وجه للقول عنه إنه غير رشيد. ومثلوا باللذين يستعملون الربا، ويعطون الأموال للمغني واللاعب بالمحرم ومن يأخذ الأموال من الناس قهراً، وهؤلاء لا يمكن اطلاق صفة السفه عليهم. وذكر لذلك أمثلة كثيرة في صفحة ٥٣.

أقول: هذا يعني أن المعيار في الرشد والسفه لا ينبع من الاعتبارات

الشرعية والأخلاقية بل ينبع من الاعتبارات الموضوعية العرفية (النفعية).

وأما مجهول الحال، فإن السيرة قائمة على معاملة مجهول الحال عملاً بظاهر الحال وأصل الصحة وهذا يقتضي إجراء حكم الرشد عليه.

قال: في صفحة ٥٣ ـ ٥٤ «وحيث عرفت أن المدار في السفه والرشد على العرف، فقد يقال بتحقق الأول يعني السفه فيه بصرف جميع المال في وجوه البر، خصوصاً بالنسبة إلى بعض الأشخاص والأزمنة والأمكنة والأحوال، كما أومأ إليه رب العزة بقوله: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ﴾ [سورة الإسراء/ مكية ـ ١٧/ الآية: ٢٩] وقوله: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ﴾. [سورة البقرة/ مدنية ـ ٢/ الآية: ٢١٩].

أقول إن هذا يؤيد ما ذكرناه آنفاً من أن المعيار في الرشد والسفه ليس معياراً أخلاقياً وذوقياً، بل هو معيار موضوعي ونفعي بعيداً عن الاعتبارات الأخلاقية.

والتعبير بـ(كمال العقل) يومىء إلى أنه قد يكون الإنسان عند العرف عاقلاً بالنسبة إلى بعض الأمور، ولكنه بالنسبة إلى بعض الأمور الأخرى لا يكون عاقلاً. فقد يكون عاقلاً في ما يتعلق بالتصرف بشؤون حياته الخاصة مثل تدبير طعامه وثيابه وحاجاته الشخصية، ولكنه لا يكون كامل العقل بالنسبة إلى التصرفات المالية مثلاً، أو قد يكون كامل العقل بالنسبة إلى التصرفات المالية، ولكنه لا يكون كامل العقل بالنسبة إلى العلاقات مع الناس. ربما يكون مبتلى بحالة شذوذ خطرة في العلاقات مع الناس مثلاً. لا بد في هذه الحالة من التمييز بين الحالات المختلفة في الأشخاص.

شهادات انعدام الأهلية:

بطبيعة الحال لا بد للحاكم الشرعي (القاضي) في مقام دعاوى انعدام أهلية المالك أو أهلية الولي، أن يدقق في الدعوى، لأن شهادة انعدام الأهلية تجرد إنساناً من سلطاته الشرعية، وتعطي للغير سلطات لم يكن يتمتع بها على

أموال أو على حالات أو على أشخاص لا سلطة له عليهم بحسب الأصل، فلا بد من التدقيق التام في هذا الموضوع من جميع الجهات، ولا يجوز إعطاء هذه الشهادات من دون تدقيق، بل لا بد من الاعتماد على لجان طبية متعددة الاختصاصات، ولا بد من مضي زمن كاف يمكن أهل الخبرة من التأكد من انعدام الأهلية. ولا بد من التأكد من درجة انعدام الأهلية من الناحية الكيفية، ودرجتها من ناحية الكمية الزمنية، وذلك لمعرفة أن هذه الحالة ثابتة في جميع الأوقات أو أنها تتفاوت شدة وضعفاً، أو أنها تنعدم في أزمان وتأتي في أزمان. لا بد من التأكد في جميع هذه الحالات للحكم بانعدام الأهلية.

سريان شهادات انعدام الأهلية على (أهلية المريض للمحاكمة):

هل تسري جميع شهادات انعدام الأهلية على أهلية المريض للمحاكمة؟.

لا يمكن الموافقة على سريان جميع شهادات انعدام الأهلية عى أهلية المريض للمحاكمة، وذلك لما أشرنا إليه من ضرورة التمييز بين حالات المرض العقلي من جهة كونه نفسياً أو تخلفاً عقلياً أو خرفاً وغيرها. وفي جميع الحالات لا بد من التمييز بين ما إذا كانت حالة الاختلال العقلي منسحبة على جميع الأنشطة الإنسانية، وفي هذه الحالة تسري على أهلية المريض للمحاكمة، ولكن إذا كانت هذه الحالة ـ حالة المرض العقلي ـ مختصة بأنشطة دون أنشطة كما أشرنا قبل قليل، فلا وجه لمنع المحاكمة عنه إذا ارتكب جرماً في مجال يتمتع بالنسبة إليه بالتوازن العقلي والرشد.

نفرض أنه كان متخلفاً عقلياً (غير رشيد) في مجال المعاملات المالية. ولكنه كان يتمتع بالرشد والتمييز في مجال العلاقات مع الناس، وادراك الحسن والقبح وإدراك الصواب والخطأ، فلا وجه لمنع المحاكمة عنه إذا ارتكب جرماً في هذا المجال.

حق المعالجة ورفض المعالجة:

أما بالنسبة إلى الفقرة رقم ـ ألف ـ: وهو أن من حق المريض الحصول على المعالجة اللازمة.

لا نمانع في أن من حقه أن يحصل على المعالجة اللازمة. ولكن هذا الحق يثبت بمقدار ما يمكن لوليه، أو للسلطة ذات العلاقة في المجتمع، من القدرة على القيام بمهمة المعالجة.

لا يمكن أن نقول إن هذا الحق ثابت للمريض بصفة مطلقة. بل يخضع ثبوت هذا الحق لإمكانات وقدرات من عليه الحق، وهو الذي يفترض أن يتولى المعالجة وينفق عليه.

أما بالنسبة للفقرة باء: وهي الظروف التي يمكن فيها للمرء أن يرفض المعالجة.

إن الشق الأول من هذه الفقرة لا معنى له، لأن المريض العقلي ليس له أهلية قبول أو رفض المعالجة. وقبوله ورفضه ليس لهما أثر، لفرضنا أنه لا يتمتع بقواه العقلية.

أما التساؤل عن أن الذي يحدد الظروف هو الطبيب أم القاضي؟ فنقول: كلاهما له دخل في هذا الأمر. فإن الذي يحدد الظروف هو ولي المريض، فإذا لم يكن للمريض ولي فإن القاضي يتولى ذلك، والطبيب يحدد امكانية أو عدم امكانية المعالجة، والقاضي هو الذي يعطي الإذن، ولا يجوز للطبيب أن يتصرف من دون إذن القاضي.

بالنسبة للفقرة ج: وهي فقرة حقوق الأسرة والمجتمع إزاء مريض يرفض المعالجة.

قلنا إن المريض ليس في وضع يخوله أن يرفض. كما أشرنا إلى أن الولي الشرعي له حق بهذا الاعتبار. كما أن المجتمع المتمثل بالسلطات ذات

الاختصاص ـ وهي القضاء ـ يتمتع بهذا الحق، وقد يحتاج القاضي إلى مساعدة خبرة يحددها الطبيب أو تحددها لجان طبية أو مختبرات.

بالنسبة إلى الفقرة د: موضوع فرض المعالجة وإدخال المريض قسراً إلى المستشفى.

إن هذه الظروف هي الظروف التي يشكل فيها المريض خطراً على المجتمع، أو على جزء منه، أو على عائلته، أو على نفسه. ولا يمكن توقي هذا الخطر إلا بمعالجته، أو بتحديد حريته. ولا يبدو لنا وجود ظروف أخرى تجعل من الجائز إجبار المريض على الدخول إلى المستشفى.

الحريات المدنية والمرض النفسي:

درجة المرض النفسي التي تقيد الحريات المدنية تقاس بالقدرة على الاختيار والتمييز بين الصواب والخطأ. والذي يحدد هذه الدرجة هو أهل الخبرة.

وهنا ينبغي التنبيه إلى نقطة هامة جداً، وهي أن موضوع الانتخاب أو خوض الانتخابات كمرشح ليس حقاً للمريض، بل هو تصرف في شؤون الغير، إنه تصرف في حق المجتمع، سواء كان هذا المجتمع قرية صغيرة تريد أن تنتخب ممثلين لها في المختارية أو البلدية، أو كان جمعية خيرية، أو كان جمعية عمال في مصنع، أو كان مجلس محافظة، أو كان مجلساً نيابياً.

المجتمع له حق أيضاً في أن يختار أكثر الأشخاص أهلية ووثوقاً، ومن هنا فنحن نوصي بضرورة العمل بالاحتياط. وكل من يشك في أهلية نفسه لتولي شؤون الغير لا يجوز له أن يتولى هذه الشؤون، ولا يجوز للسلطة ذات العلاقة أن تمكِّنه من تولي هذه الشؤون، ولا يجوز لأحد تمكينه من ذلك.

الشك في الأهلية في حالة التصرف في شؤون الغير المالية أو الحياتية العامة، يساوق عدم الأهلية.

وإذا عولج المريض في عقله، وشُكَّ في بقاء المرض، لعدم تأثير العلاج بدرجة مناسبة، تستصحب الحالة السابقة، وتترتب جميع آثار عدم الأهلية. وهذا مبدأ يحكم على جميع الحالات.

المرض النفسي والأسرة:

حينما يكون أحد الزوجين مريضاً نفسياً. فهل يمكن للآخر طلب الطلاق بسبب المرض النفسي؟.

نقول: ـ إذا كان المرض النفسي في الزوجة، فإن الزوج ـ بحسب الشريعة الإسلامية ـ يملك سلطة الطلاق مطلقاً، حتى لو لم تكن الزوجة مريضة نفسياً.

إن هذا السؤال يتوجه فيما لو كان المريض هو الزوج.

في هذه الحالة إذا أدّى المرض النفسي إلى حدوث الجنون، فإن الجنون يبرِّر للزوجة الفسخ وإنهاء الحالة الزوجية، أو ترفع أمرها إلى الحاكم الشرعي (القاضي) وهو يحكم بالطلاق ويجري الطلاق.

وأما إذا كان المرض النفسي دون ذلك، ولكنه أدّى إلى نشوء حالة تتعذر فيها المعاشرة بالمعروف، فقد حكمنا في هذه الحالة بأن للزوجة ـ إذا لم تقبل بهذا الوضع ـ أن تطلب الطلاق، بأن ترفع أمرها للحاكم الشرعي الذي يتَّخذ الإجراءات المناسبة، ويأمر الزوج بالطلاق إذا كان الوضع العقلي للزوج مناسباً لتوجيه الأمر إليه (المفروض أن حالة الزوج ليست جنوناً) فإذا أبى تولّى الطلاق الحاكم الشرعي.

وهذا يجيب على سؤال كيف؟ ويجيب على سؤال إلى أي درجة من درجات المرض ولأي الأسباب؟ المعيار هو أن يؤدي المرض إلى انعدام حالة المعاشرة بالمعروف.

أما السؤال عمَّن يحدد الحالة؟ وبناء على أي خبرة تقنية؟.

فالجواب عليه: إن الذي يحدد الحالة هو أهل الخبرة بالحالة المرضية

المراد تحديد درجتها، وهم الأطباء والخبراء ذوي العلاقة.

وأما بالنسبة إلى الحالة الزوجية، حالة المعاشرة بين الزوجين والأولاد، فإن الذي يحدد الحالة هو أهل الخبرة في الحياة الزوجية.

بالنسبة إلى سؤال أنه هل ينبغي أن تؤخذ في الحسبان قابلية المرض للمعالجة؟.

نقول نعم ينبغي أن تؤخذ في الحسبان قابلية المرض للمعالجة، وعلى الحاكم الشرعي الذي رفعت الزوجة أمرها إليه أن يتريث، وأن يبحث عمّا إذا كان هناك قابلية للمعالجة أم لا.

قضية السرية:

إن المعلومات المتعلقة بشؤون المريض لها طابع سرّي كسائر الشؤون الشخصية لأي إنسان. ولا يجوز البوح بها إلا بمبرر شرعي.

أما حدود السرية فيما يتعلق بالفرد أو بالدولة أو بأي طرف ثالث فإن الحدود العامة للسرية هي درجة الإضرار بالجهة الأخرى. فإذا كان كَتْمُ هذه المعلومات يضر بشخص، أو يضر بالدولة، أو يضر بأي طرف ثالث، يجب دفع الضرر بإفشاء هذه الأسرار إلا إذا كان في إفشاءها ضرر على صاحبها. ففي هذه الحالة لا بد من الموازنة بين الضررين، وتدخل هذه الحالة فيما نسميه فقهياً (باب التزاحم) التي يلاحظ فيها درجة الأهمية، وتقدم الأهم على المهم، ففي مقامنا يجب دفع أهم الضررين.

بالنسبة للسؤال عمّا إذا كان يباح للطبيب أن يخبر أي طرف ثالث بنوايا أحد المرضى لقتله؟.

نقول إذا كان الطبيب متأكداً من هذه النوايا فيجب عليه أن يخبر السلطة ذات العلاقة في الدولة والمجتمع (القضاء. قوى الأمن) فإذا تعذر ذلك كان عليه أن يخبر الطرف المستهدف لأجل أن يتحذر، علماً بأن المريض لا يتحمل

أية مسؤولية بسبب حالته العقلية، ولكن يجب مساعدة المستهدف على التوقي.

هل يباح للطبيب أو المعالج أن يخبر السلطات المختصة بإمكانية إلحاق المريض للضرر بغيره؟.

نقول نعم يباح له وقد يجب عليه.

هل يباح للطبيب أو المعالج أن يخبر أسرة المريض بما يكون لديه من أفكار انتحارية؟.

نقول نعم يباح له وقد يجب عليه.

وفي جميع الحالات وخاصة الحالة الأولى والثانية، إذا أمكن للمعالج أو الطبيب أن يحمل المستهدف بالقتل أو بالضرر على التوقي من دون الإفشاء بالسر بصورة كاملة، فيجب عليه ذلك. وإذا لم يمكن ذلك وتوقف توفير عنصر الحذر عند المستهدف بالبوح الكامل فيجب عليه البوح الكامل.

مسؤوليات الأسرة والمجتمع والدولة:

في الفقرة ألف، رب الأسرة (الأب) بالنسبة إلى أولاده القاصرين هو وليهم القهري (وكذلك الجد للأب) وولايته كسائر الولايات تفرض عليه النظر في مصالح المولى عليهم، ولا يجوز له أن يقصِّر في رعاية هذه المصالح. وحين يقصِّر في القيام بمسؤولياته في رعاية مصالح القاصرين المولّى عليهم، فإن ولايته تكون موضع إعادة النظر من قبل الحاكم الشرعي (القاضي) وقد تسقط ولايته على القاصرين.

إذن هو مسؤول عن المعالجة وعن عدم المعالجة، أي أنه يملك قرار المعالجة وعدم المعالجة في حدود قدرته على نفقات العلاج وعلى مستلزمات العلاج إذا كانت تترتب عليه هذه النفقات. أما إذا كانت المعالجة متاحة من قبل المجتمع أو الدولة ففي هذه الحالة مقتضى ولايته أن يتصدى لمعالجة المريض المولّى عليه، ويعتبر الامتناع عن المعالجة تقصيراً في رعاية شؤون المريض، وهذا يسقط ولايته. ويجوز للسلطات ذات العلاقة في المجتمع وفي الدولة أن

تتولى معالجة المريض من دون إذن رب الأسرة الولي، إذا امتنع عن التصدّي لعلاجه.

السؤال الوارد في الفقرة باء: (ما هي مسؤولية المجتمع عن توفير خدمات تعزيز الصحة النفسية، والوقاية من الأمراض النفسية، والتثقيف في مجال الصحة النفسية، وتوفير خدمات المعالجة والتأهيل الميسورة الكلفة؟).

هذا سؤال عن أمر يتعلق بالواجبات الكفائية على الرأي المشهور بين الفقهاء، وقد يكون من التكاليف العينية المتوجهة إلى الدولة أو إلى المجتمع بناء على رأينا نحن.

إن تقدير هذه المسؤولية عن القيام بهذا الواجب العيني على الدولة أو على المجتمع (الواجب الكفائي بناء على الرأي المشهور) يدور مدار توفر القدرة المناسبة، فثبوت هذا الوجوب خاضع لتوفر القدرة من جميع جهاتها (القدرة المالية والسياسية والتموينية والخبروية) وموازنة هذه الإمكانات بالنظر إلى حاجات أخرى للمجتمع، مثلاً الأموال اللازمة أو الأمكنة اللازمة أو الخبرات اللازمة لتوفير هذا العلاج. إذا كان تخصيص الإمكانات المالية وغيرها لهذه المعالجة لا تضر بحاجات أخرى أكثر إلحاحاً للمجتمع. في هذه الحالة بطبيعة الحال يجب على الدولة والمجتمع توفيرها.

وتسقط هذه المسؤولية إذا كان تخصيص الإمكانات يؤدي إلى تقصير في رعاية أمور وحالات أكثر أهمية للمجتمع.

بالنسبة إلى الفقرة جيم والسؤال فيها عن مسؤولية الدولة في المجالات المذكورة في الفقرة باء. رسم السياسات وإصدار التشريعات هي مسؤوليتها محكومة بالاعتبارات التي ذكرناها في جوابنا على السؤال الوارد في الفقرة باء.

العلاقة بين المريض والطبيب:

بالنسبة إلى موضوع القضايا المعنوية والأخلاقية والقانونية:

إن الذي يحكم العلاقة بين المريض والطبيب هو معياران:

معيار قانوني ينشأ عن طبيعة العقد بينهما، ومعيار أخلاقي شرعي ينشأ عن مسؤولية الطبيب عن أسرار المريض، الأسرار المتعلقة بمرضه أو ما قد يطلع عليه من خصوصيات جسمه.

نعم إذا كان في مجال الأعراف الطبية، وفي مجال القوانين التي تحكم عمل الطبيب، قيود وشروط فلا بد من مراعاتها، لأنها من حقوق المريض على الطبيب في هذه الحالة، وذلك من قبيل كيفية العلاج وأسلوب العلاج ودقة التشخيص ووصف الأدوية وما إلى ذلك، وتلبية طلبات المريض المشروعة المتعلقة بتشخيص مرضه أو وصف علاجه أو الإشراف على علاجه.

ومسؤوليات الطبيب في نظرنا قسمان:

قسم ناشىء من التكاليف العامة لأي خبير بالنسبة إلى حقل خبرته، كمسؤولية الحداد أو النجار أو الطاهي أو الخياط.

والقسم الآخر هو عبارة عن المسؤوليات التي يحددها المجتمع الطبي، وذلك من قبيل المعايير التي وضعتها منظمة الصحة العالمية للعمل الطبي، والقوانين الوطنية المنظِّمة لعمل الأطباء والقوانين النقابية التي تلزم الأطباء بموجب القانون.

بالنسبة إلى السؤال الثالث عمن يراقب اضطلاع الطبيب كما ينبغي بهذه المسؤوليات.

نحن نقول لا بدَّ من انشاء سلطات رقابة قد تكون سلطات حكومية، وقد تكون سلطات نقابية، كما نرجِّح أن تنشأ في المجتمع الأهلي هيئات أهلية تراقب عمل الأطباء، وتعلن تقصير أي طبيب أو أي مؤسسة طبية كالمستشفيات والمستوصفات والمصحات في أداء التزاماتها القانونية والأخلاقية.

هذا ما تيسر تحريره تعليقاً على ورقة المشاورة الإقليمية المعنية بتشريعات الصحة النفسية في مختلف القوانين ولا سيما (الشريعة الإسلامية) التي ستعقد

في دولة الكويت بين ٢٩/٩/و ٣/١٠/١٩٩٧.

وقد أشرنا في هذا البحث ـ باختصار ـ إلى الرأي المشهور في الفقه الإسلامي في القضايا والأسئلة التي تضمنتها ورقة المشاورة، نقدِّمها مع الدعاء بالتوفيق والتحية للمشاركين في هذه المشاورة من العلماء والحمد لله رب العالمين.

بيروت في ٩/ جمادى الأولى/ ١٤١٨ هـ
١٢/ أيلول/ ١٩٩٧ م

فهرس الموضوعات

الموضوع الصفحة

كتب مطبوعة للمؤلف

١ ـ **نظام الحكم والادارة في الاسلام**، الطبعة الاولى، منشورات حمد ـ بيروت ١٣٧٤ هـ ـ ١٩٥٥ م.

طبعة ثانية، دار مجد ١٩٩٢ م ـ ١٤١٢ هـ.

طبعة ثالثة، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٩٩٥ م ـ ١٤١٥ هـ.

٢ ـ **دراسات في نهج البلاغة**، الطبعة الاولى، النجف/ العراق ١٣٧٥ هـ ـ ١٩٥٦ م.

الطبعة الثانية، بيروت ـ دار الزهراء ١٣٩٢ هـ ـ ١٩٧٢ م.

الطبعة الثالثة ـ بيروت ـ الدار الاسلامية، ١٩٨٤ م.

٣ ـ **ثورة الحسين: ظروفها الاجتماعية وآثارها الانسانية**. الطبعة الاولى ـ بيروت ـ دار الأندلس.

الطبعة الثانية ـ بغداد ـ مكتبة التربية.

الطبعة الثالثة ـ بيروت دار التراث الاسلامي ١٣٩٥ هـ ـ ١٩٧٥ م.

الطبعة الرابعة ـ بيروت ـ دار التعارف ١٣٩٧ هـ ـ ١٩٧٧ م.

الطبعة الخامسة ـ بيروت ـ دار التعارف ١٣٩٨ هـ ـ ١٩٧٨ م.

الطبعة السادسة ـ بيروت ـ المؤسسة الدولية للدراسات والنشر ١٩٩٥ م ـ ١٤١٥ هـ.

الطبعة السابعة ـ بيروت ـ المؤسسة الدولية للدراسات والنشر ١٩٩٧ م ـ ١٤١٧ هـ.

٤ ـ **محاضرات في التاريخ الاسلامي**، النجف ١٩٦٥ م.

٥ ـ **أنصار الحسين: الرجال والدلالات** ـ بيروت ـ دار الفكر. ١٣٩٥ هـ ـ ١٩٧٥ م.

الطبعة الثالثة ـ بيروت ـ المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٩٩٦ م ـ ١٤١٦ هـ.

٦ ـ **ثورة الحسين في الوجدان الشعبي**، منشورات الجمعية الخيرية الثقافية.

الطبعة الثالثة، بيروت ـ المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٩٩٦ م ـ ١٤١٦ هـ. ـ طبع تحت عنوان واقعة كربلاء.

٧ ـ **بين الجاهلية والاسلام**، دار الكتاب اللبناني ـ دار الكتاب المصري، ١٣٩٥ هـ ـ ١٩٧٥ م.

الطبعة الثالثة، بيروت ـ المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٩٩٦ م ـ ١٤١٦ هـ.

٨ ـ **الاسلام وتنظيم الأسرة** (بالاشتراك مع آخرين)، الدار المتحدة للنشر ـ بيروت ـ ١٩٧٣ م ـ ١٣٩٣ هـ.

٩ ـ **مطارحات في الفكر المادي والفكر الديني**، بيروت ـ دار التعارف، ١٣٩٨ هـ ـ ١٩٧٨ م.

الطبعة الثانية ـ بيروت ـ دار التعارف، ١٤٠٦ هـ ـ ١٩٨٦ م.

الطبعة الرابعة ـ بيروت ـ المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٩٩٧ م ـ ١٤١٨ هـ.

١٠ ـ **مسائل حرجة في فقه المرأة: الستر والنظر**

١١ ـ **أهلية المرأة لتولي السلطة**.

١٢ ـ **حقوق الزوجية وحق العمل للمرأة**.

طبعة أولى ـ بيروت ـ المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٩٩٥ م ـ ١٤١٥ هـ.

طبعة ثانية ـ بيروت ـ المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٩٩٦ م ـ

١٤١٦ هـ.

١٣ ـ **العلمانية**، طبعة أولى ـ بيروت ـ المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٩٩١ م ـ ١٤١١ هـ.

طبعة ثانية ـ بيروت ـ المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٩٩٦ م ـ ١٤١٦ هـ.

١٤ ـ **التطبيع بين ضرورات الأنظمة وخيارات الامة**، طبعة ثالثة ـ بيروت ـ المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٩٩٧ م ـ ١٤١٧ هـ.

١٥ ـ **كتاب الجهاد**، ابحاث فقهية تقريرات لبحث الخارج.

١٦ ـ **عاشوراء** ـ مجموعة محاضرات في ذكرى عاشوراء، طبعة ثالثة ـ بيروت ـ المؤسسة الدولية، ١٩٩٥ م ـ ١٤١٥ هـ.

١٧ ـ **حركة التاريخ عند الامام علي** دراسة في نهج البلاغة، طبعة رابعة ـ بيروت ـ المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٩٩٧ م ـ ١٤١٨ هـ.

١٨ ـ **السلم وقضايا الحرب عند الامام علي**، دراسة في نهج البلاغة، ـ قيد الطبع.

١٩ ـ **عهد الاشتر**، ـ قيد اعادة الطبع.

٢٠ ـ **التجديد في الفكر الاسلامي**، بيروت ـ دار المنهل، ١٩٩٧ م ـ ١٤١٨ هـ.

٢١ ـ **الغدير**، دراسة تحليلية اجتماعية سياسية لمسألة الحكم الاسلامي بعد وفاة الرسول، منشورات الجمعية الخيرية الثقافية ـ بيروت ـ ١٣٨٦ هـ.

٢٢ ـ **الاحتكار في الشريعة الاسلامية**، بحث فقهي مقارن، ـ المؤسسة الدولية للدراسات والنشر ـ بيروت ـ ١٤١٠ هـ ـ ١٩٩٠ م.

٢٣ ـ **دراسات ومواقف في الفكر والسياسية والمجتمع**، ٣ اجزاء، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر ـ بيروت ١٩٩٠ م ـ ١٤١٠ هـ.

٢٤ ـ رسالة الحقوق للإمام زين العابدين، منشورات الجميعة الخيرية الثقافية ـ بيروت.

٢٥ ـ تفسير آيات الصوم، الجمعية الخيرية الثقافية، ـ بيروت ـ ١٣٨٦ هـ.

٢٦ ـ مع الامام الرضا في ذكرى وفاته، الجمعية الخيرية الثقافية ـ بيروت ـ ١٣٨٦ هـ.

٢٧ ـ في الاجتماع السياسي الاسلامي، المجتمع السياسي الاسلامي)، محاولة تأصيل فقهي وتاريخي، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر ـ بيروت ـ ١٤١٢ هـ ـ ١٩٩٢ م.

٢٨ ـ لبنان الكيان والدور، منشورات الغدير ـ بيروت ـ ١٤١٤ هـ ـ ١٩٩٤ م.

٢٩ ـ الامة والدولة والحركة الاسلامية، منشورات الغدير، ـ بيروت ـ ١٤١٤ هـ ـ ١٩٩٤ م.

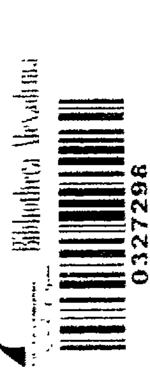
٣٠ ـ الاجتهاد والتقليد، بحث فقهي استدلالي مقارن، طبعة أولى، ١٩٩٨ م ـ ١٤١٩ هـ، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت.

بالاضافة إلى مجموعة من الدراسات والابحاث التي نشرت على حلقات في الصحف والدوريات العربية.

المؤسسة الدولية للدراسات والنشر

بيروت





بيروت: بئر العبد - مقابل مدرسة قصر الصـ
تلفون: ٨٢٤٧٩٥ خليوي: ٨٦٦٠٤٤/٠٢
ص. ب: ٢٤٧/٢٥ الغبيري

